Salah satu isu penting yang didiskusikan setiap malam Rabu pada Madrasah Malem Reboan (MMR) adalah topik tentang kajian al-Qur'an dan hadis. Buku ini menyajikan pembacaan atas al-Qur'an dan hadis tidak hanya teksnya, tetapi juga konteksnya. Sebagian tulisan menyajikan analisis konteks kajian al-Qur'an dan hadis yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Para sarjana ilmu al-Qur'an dan tafsir serta ilmu hadis belakangan menyebut kecenderungan tersebut dengan kajian living Qur'an dan living hadis. Sebuah studi kehidupan sosial keagamaan masyarakat yang mengekspresikan praktik dan pemahamannya atas ajaran al-Qur'an dan hadis.

Terdapat delapan tulisan dalam buku bunga rampai ini. Dua tulisan teoritis tentang qath'iyyat al-wurud dan aplikasi teori verifikasi validitas atau kesahihan hadis Nabi Saw. Lalu dua tulisan berisi analisis tematik tentang konsep Maha Kasih Tuhan dan konsep manusia dan pendidikan dalam al-Qur'an. Terdapat pula dua tulisan tentang studi resepsi al-Qur'an dan hadis di masyarakat, yaitu analisis tentang kajian al-Qur'an sebagai pusat keunggulan UIN Bandung dan perspektif hadis tentang praktik pengurusan jenazah di masyarakat. Sedangkan dua tulisan lainnya memfokuskan pada isu kajian hadis dalam tradisi Sunni dan Syiah, khususnya kajian takhrij atas hadis wasiat Nabi tentang keturunan dan Sunnah Nabi yang populer di kalangan Sunni dan Syiah; dan studi tentang ilmu hadis dalam perspektif Sunni dan Syiah.

ISBN 978-602-51281-1-0

KAJIAN AL-QUR'AN & HADIS: TEKS DAN KONTEKS

Penyunting: Jajang A Rohmana

Seri Bunga Rampai 01

KAJIAN AL-QUR'AN & HADIS: TEKS DAN KONTEKS

Rosihon Anwar | Ahmad Qonit | Abdul Kodir
Mohamad Anton Athoillah | Mujiyo Nurkholis
Reza Pahlevi Dalimunthe

Jajang A Rohmana (Penyunting)

Kajian al-Qur’an dan Hadis: Teks dan Konteks

Penulis: Rosihon Anwar, dkk.
Penyunting: Jajang A. Rohmana
Desain Cover: Mang Ozie

Penerbit:
Pusat Penelitian dan Penerbitan
LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ISBN: 978-60-51281-1-0

Cetakan Pertama: Mei 2018

DAFTAR SINGKATAN

b.	Bin atau Ibn berarti putra laki-laki
bt.	Binti berarti putra perempuan
EQ	*Emotional Quotient/*ukuran kecerdasan emosi
H.	Hijriyah
hlm.	Halaman
H.R.	Hadis riwayat
IAIN	Institut Agama Islam Negeri
Ibid.	*Ibidem,* tempat yang sama
IJABI	Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia
IQ	*Intelligent Quotient/*ukuran kecerdasan otak
K.H.	Kyai Haji
M.	Masehi
No.	Nomor
Q.S.	al-Qur'an Surah
ra.	*Radiyallah 'anhu,* semoga Allah meridhainya
RSUD	Rumah Sakit Umum Daerah
Saw.	*Shallallah 'alaih wa sallam*
SQ	*Spiritual Quotient/*ukuran kecerdasan spiritual
Swt.	*Subhanahu wa Ta'ala*
TMT2	*tashhīh, muqaranah, tahlīl, tahkīm*
TMT3	*tashhīh, muqaranah, tahlīl, tarjīh, tahkīm*
t.th.	Tanpa tahun
UIN	Universitas Islam Negeri
w.	Wafat

PENGANTAR PENYUNTING

Seperti yang sudah direncanakan dalam rangka menyambut Lustrum pertama tahun 2018, kelompok diskusi para dosen UIN Sunan Gunung Djati Madrasah Malam Reboan (MMR) mempublikasikan serangkaian buku bunga rampai (*book chapter*) hasil diskusi rutin tersebut.

Salah satu isu penting yang didiskusikan setiap malam Rabu tersebut adalah tema yang terkait dengan kajian Al-Qur'an dan hadis. Sejak beralih status dari IAIN ke UIN, seiring dengan semakin luas-nya pembidangan keilmuan yang ditandai dengan pembukaan berbagai jurusan non-keagamaan, tidak banyak para dosen UIN Bandung yang secara serius menggeluti kedua bidang studi keislaman tersebut. Terlebih bagi sebagian orang, kedua tema tersebut ter-kesan berputar di sekitar teks Al-Qur'an dan hadis saja dan cenderung kurang melihat konteks kebutuhan masyarakat.

Buku ini mencoba menjawab kesan tersebut dengan menyajikan pembacaan atas Al-Qur'an dan hadis yang tidak melulu berkaitan dengan teksnya. Sebagian tulisan menyajikan analisis konteks kajian Al-Qur'an dan hadis yang hidup dan berkembang di masyarakat. Para sarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dan Ilmu Hadis belakangan menyebut kecenderungan tersebut dengan kajian *living Qur'an* dan *living hadis*. Sebuah studi kehidupan sosial keagamaan masyarakat

yang mengekspresikan praktik dan pemahamannya atas ajaran Al-Qur’an dan hadis.

Terdapat delapan tulisan dalam buku bunga rampai ini. Dua tulisan teoritis tentang *qath’iyyat al-wurud* dan aplikasi teori verifikasi validitas atau kesahihan hadis Nabi Saw. Lalu dua tulisan berisi analisis tematik tentang konsep Maha Kasih Tuhan dan konsep manusia dan pendidikan dalam Al-Qur’an. Terdapat pula dua tulisan tentang studi resepsi Al-Qur’an dan hadis di masyarakat, yaitu analisis tentang kajian Al-Qur’an sebagai pusat keunggulan UIN Bandung dan perspektif hadis tentang praktik pengurusan jenazah di masyarakat. Sedangkan dua tulisan lainnya memokuskan pada isu kajian hadis dalam tradisi Sunni dan Syiah, khususnya kajian *takhrij* atas hadis wasiat Nabi tentang keturunan dan Sunnah Nabi yang populer di kalangan Sunni dan Syiah; dan studi tentang ilmu hadis dalam perspektif Sunni dan Syiah.

Tulisan Prof. Dr. Rosihon Anwar, berjudul “Kajian Al-Qur’an sebagai Pusat Keunggulan UIN Bandung”, menjelaskan tentang pentingnya gagasan bidang kajian Al-Qur’an sebagai pusat keunggulan UIN Bandung dalam rangka merealisasikan paradigma wahyu memandu ilmu. Ia berusaha mempertimbangkan pentingnya memetakan wilayah kajian Al-Qur’an agar setiap fakultas dapat mengkaji kandungan Al-Qur’an sesuai dengan bidangnya masing-masing. Selain itu, penting juga menyadari posisi Al-Qur’an yang tidak saja terkait dengan nilai kesucian (sakralitas), tetapi juga nilai keduniawian (profanitas). Kajian Al-Qur’an sejatinya menyeimbangkan di antara kedua hal tersebut agar

lebih kritis dan objektif. Aspek lain yang juga penting, menurut Rosihon, adalah pentingnya mengupayakan terus-menerus perubahan paradigma dari teosentris menuju antroposentris. Dengan paradigma ini, yang menjadi sentral pengkajian adalah masalah realitas kemanusiaan, bukan teologi dan ketuhanan. Kalaupun masalah teologi disinggung, *mainstream*-nya tetap tentang kemanusiaan. Selain itu, penting juga terus-menerus mengembangkan penggunaan berbagai metode dan teori kajian Islam kontemporer yang melibatkan disiplin ilmu-ilmu sosial dan humaniora, seperti teori *double movement,* hermeneutika, semiotik, semantik, strukturalisme dan lainnya, selain metode standar yang sudah dipraktikkan para ulama sebelumnya. Konsekuensi dari semua isu kajian Al-Qur'an tersebut, implementasi yang real di tingkat universitas bisa diwujudkan ke dalam beberapa langkah strategis seperti adanya perubahan kurikulum, tema penelitian dosen dan mahasiswa, keberpihakan anggaran untuk gerakan penulisan kajian Al-Qur'an, penguatan keilmuan dan kerjasama antar lembaga dalam kajian Al-Qur'an. Gagasan Rosihon yang menyuarakan progresivitas pemikiran Islam dalam bidang kajian Al-Qur'an kiranya penting tidak saja untuk merealisasikan paradigma wahyu memandu ilmu, tetapi juga merebut isu pemikiran keislaman di Indonesia dan menurunkannya secara real sampai ke tingkat kebijakan di universitas.

Sedangkan tulisan Dr. Ahmad Qonit, memokuskan pada dua sifat sentral dalam Al-Qur'an di tengah perdebatan antara para teolog yang meyakini sentralitas sifat Kemahakuasaan Tuhan (*al-'Azîz*) dan

para sufi yang meyakini Kemahakasihan Tuhan (*al-Rahmân*). Penulis berusaha menganalisis dua sifat tersebut dalam Al-Qur'an dengan pendekatan tematik. Ia berusaha membandingkan di antara kedua sifat Tuhan tersebut. Acuan perbandingan didasarkan pada dua perspektif, yaitu perspektif simbol-simbol ketuhanan (*rabb* dan *ilah*) dan perspektif misi dan fungsi Al-Qur'an bagi manusia. Di bagian akhir analisisnya, penulis berkesimpulan bahwa secara kuantitas, sifat *al-Rahmân* juga lebih sentral dan dominan dari pada sifat *al-'Azîz*. Ini berimplikasi terhadap fungsi dan misi Al-Qur'an bagi manusia sebagai hamba dan khalifah Allah di bumi di mana *al-Rahmân* menempati kedudukan lebih strategis. Dalam dimensi kehidupan di dunia, *al-Rahmân* menciptakan manusia dan mengajari Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Sedangkan dalam dimensi akhirat *al-Rahmân* sebagai pemilik kerajaan dan penentu pemberlakuan syafa'at. Sentralitas *al-Rahmân* sebagai konsep Tuhan juga tampak sepadan dengan "syukur" sebagai konsep sentral keberagamaan Al-Qur'an. Ahmad Qonit berkesimpulan bahwa dibanding sifat Kemahakuasaan Tuhan yang diyakini oleh para teolog, baik Asy'ariah maupun Mu'tazilah, Al-Qur'an justru tampak lebih menekankan sifat Kemahakasihan Tuhan sebagaimana diyakini kaum Sufi. Karenanya, sifat Kasih tersebut lebih memberi peluang untuk membangun komunikasi dan kedekatan dengan Tuhan dibanding Kemahakuasaan-Nya yang terlalu menekankan pada isu kekuasaan Tuhan (*predestination*) dan kebebasan kehendak manusia (*freewill*).

Tulisan Dr. Abdul Kodir, yang berjudul “Konsep Manusia dan Pengembangan Pendidikan dalam Perspektif Al-Qur’an”, memokuskan pada pentingnya mempertimbangkan kembali konsep manusia dalam perspektif Al-Qur’an sebagai dasar pengembangan pendidikan. Abdul Kodir berargumen bahwa kekeliruan konsep pendidikan selama ini berakar pada terlalu dominannya paradigma antroposentris yang menempatkan cara pandang manusia yang sangat subjektif tanpa mempertimbangkan aspek teosentris yang bersumber dari nilai agama. Karenanya penting mempertimbangkan cara pandang Al-Qur’an dalam membahas konsep manusia dan pendidikan, seperti term manusia (*al-basyar, al-nas, bani adam, al-insan*), konsep pendidikan (*tarbiyah, ta’lim, ta’dib*), unsur manusia (jasmani, *al-rûh*, *al-nafs*, *al-qalb*, dan *al-‘aql*), kedudukan dan peran manusia (*‘abdullah, khalifah*), dan potensi manusia baik internal (fitrah dan hanif, kemampuan berkehendak, kesatuan jasad dan ruh, potensi akal) maupun eksternal (agama dan alam semesta). Sehingga pada akhirnya bisa diterapkan ke dalam proses pendidikan secara lebih komprehensif didasari oleh nilai-nilai ketuhanan. Abdul Kodir di bagian akhir pembahasannya menyimpulkan bahwa proses pengembangan pendidikan berdasarkan gambaran konsep hakikat manusia dalam Al-Qur’an meliputi aspek tujuan, kurikulum, metodologi dan evaluasi pendidikan. Pengembangan tersebut pada dasarnya dipahami sebagai sebuah ikhtiar untuk mengembangkan seluruh wujud eksistensi manusia dalam arti nilai totalitas, struktur, kedudukan dan peran serta potensi-potensi yang dimilikinya. Dengan

adanya pandangan dasar Al-Qur'an tentang hakikat manusia ini, pengembangan pendidikan diharapkan bisa memahami berbagai kebutuhan dasar eksistensi manusia secara menyeluruh sesuai dengan gambaran hakikat manusia yang sebenarnya.

Tulisan Prof. Dr. Muhammad Anton Athoillah tentang "Wasiat Nabi: Sunnah dan Keturunan Nabi dalam Pandangan Ulama Hadis Sunni" memokuskan pada kajian *takhrij* atas empat versi hadis mengenai wasiat Nabi berupa "apa-apa yang secara tekstual ditinggalkan oleh Nabi Muhammad bagi umatnya" (*taraktu fī kum*) atau dikenal juga dengan hadis *tsaqalayn* (dua perkara berharga yang ditinggalkan Nabi bagi umatnya). Terdapat empat versi hadis wasiat Nabi. Pertama, versi yang menyatakan bahwa Nabi hanya meninggalkan Al-Qur'an. Kedua, versi yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan Al-Qur'an dan keturunan (*'itrah*), yakni Ahlulbait (keluarga dan keturunannya. Ketiga, versi yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan Al-Qur'an dan Sunnahnya. Kempat, versi yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan Al-Qur'an, Sunnah dan *'itrah*-nya.

Athoillah menggunakan metode *takhrij* dengan melakukan telaah kritis terhadap *sanad* dan *matan* untuk menentukan derajat kualitas hadis tersebut. Hasilnya, ia menyimpulkan bahwa riwayat-riwayat hadis wasiat Nabi ada yang *shahih, hasan*, dan *dha'if.* Namun, secara substantif dapat diklasifikasikan ke dalam kelompok hadis yang bisa dijadikan argumen (*yuhtajju bihā*). Ia juga memberikan kesimpulan bahwa semua hadis tentang wasiat Nabi memiliki makna yang komprehensif, paling tidak untuk konteks

tertentu, dengan melihat kapan dan di mana Nabi meriwayatkan hadis tersebut. Karenanya, perlu untuk melihat sejumlah riwayat lain yang memiliki kedekatan makna dalam redaksi hadisnya (*matan*).

Penyebutan Ahlulbait yang menyertai Kitabullah, tentu saja dipahami sebagai pelengkap atau penjelas dari apa yang terdapat dalam Kitabullah tersebut. Dalam konteks hadis wasiat Nabi, bisa dipahami bahwa secara historis Ahlulbait yang paling dekat dengan Nabi. Konsekuensi logisnya, Ahlulbait dianggap lebih banyak mengetahui tentang kehidupan sehari-hari Nabi, termasuk Sunnah Nabi. Dalam kerangka itulah, bisa dipahami bahwa Nabi menyatakan bahwa selain Kitabullah, beliau juga meninggalkan Ahlulbait-nya sebagai jalur transmisi Sunnah. Tetapi, penyebutan Sunnah yang menyertai Kitabullah juga harus dipahami sebagai pelengkap atau penjelas terhadap apa-apa yang terdapat dalam Kitabullah tersebut. Dalam konteks ini, tentu saja Nabi tidak hanya membatasi informasi Sunnah itu kepada Ahlulbait-nya saja, tetapi juga kepada siapa saja di kalangan sahabatnya yang sempat mengetahuinya. Jadi, wasiat Nabi menjelang wafatnya bahwa yang beliau tinggalkan bagi umatnya (Kitabullah, Sunnah, dan Ahlulbait-nya), ketiganya itu merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi untuk dijadikan pedoman, tempat kembali dan jawaban dari sejumlah persoalan yang akan muncul di kalangan umat Islam. Nabi menjamin bahwa tidak akan sesat selama-lamanya bagi siapa saja yang berpegang teguh kepada ketiga perkara itu.

Tulisan tentang isu kajian hadis Sunni dan Syiah juga dilakukan oleh Dr. Mujiyo Nurkholis dalam tulisan berikutnya yang berjudul “Ilmu Hadis dalam Perspektif Sunni dan Syiah”. Mujiyo memokuskan pada masalah perbedaan dan persamaan ilmu hadis dalam dua mazhab pemikiran Islam tersebut. Sumber kajiannya merujuk kepada dua kitab ilmu hadis yang dianggap representatif di kalangan Sunni dan Syiah, yakni *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Hadīts* karya Nuruddin ‘Itr yang mewakili kitab ilmu hadis yang disusun oleh kaum Sunni dan *Ushūl al-Hadīts wa Ahkāmuh fī ‘Ilm al-Dirāyah* karya Ja’far al-Subhani yang mewakili kitab ilmu hadis yang disusun oleh kaum Syiah.

Di akhir kajiannya, Mujiyo berkesimpulan bahwa dilihat dari sejarah perkembangan hadis dan ilmu hadis, Sunni dan Syiah memiliki eksistensi yang seimbang dalam pemeliharaan dan pengembangan studi hadis. Hanya saja Sunni melangkah lebih dulu dibandingkan dengan Syiah dalam hal pembukuan hadis dan ilmu hadis. MenuMujiyo, kedua madzhab dalam Islam tersebut pada dasarnya sepakat dalam kebanyakan definisi, tetapi terdapat beberapa perbedaan yang sangat strategis, yaitu definisi hadis dan definisi hadis *sahih* khususnya dalam hal sumber hadis dan kriteria periwayat yang hadisnya dapat mencapai kualitas *sahih*. Tetapi, secara teoretis rumusan ilmu hadis di kalangan Sunni lebih netral dibandingkan dengan rumusan serupa di kalangan Syiah. Mengenai kriteria hadis *sahih*, kalangan Sunni tidak secara eksplisit membatasi periwayatnya harus bermadzhab Sunni, sedangkan Syiah membatasinya dengan

periwayat yang bermadzhab Syiah Imamiyah Itsna ‘Asyariyyah.

Tulisan selanjutnya “Teori TMT2 dan TMT3 dalam Penelitian Hadis Syadz” oleh Dr. Reza Pahlevi Dalimunthe. Ia memokuskan pada masalah penggunaan sejumlah teori untuk meneliti hadis *syadz* atau hadis yang memiliki jalur periwayatan (sanad) yang menyendiri atau diriwayatkan oleh perawi yang terpercaya (*tsiqat*) yang bertentangan dengan perawi yang lebih terpercaya (*awtsaq*). Hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih *tsiqat* dinamakan hadis mahfuzh. Jika kesalahannya fatal, maka hadits syadz tidak logis untuk dijadikan sumber ajaran Islam, karena ada hadits mahfuzh. Reza menerapkan lima langkah dalam menyelesaikan hadis syadz yang disebutnya teori TMT2 (*tashhīh, muqaranah, tahlīl, tahkīm*) sebagai upaya untuk memverifikasi *sanad* dan TMT3 (*tashhīh, muqaranah, tahlīl, tarjīh, tahkīm*) untuk memverifikasi *matan*. Ia menerapkannya pada hadis tentang mengangkat tangan saat salat. Dalam tulisan ini, Reza mengungkap beberapa hadis yang tergolong sebagai hadis syadz, yakni riwayat Ibn al-Muqri, Ahmad, al-Nasa’i, Abu Dawud, al-Daruqthni, dan al-Tabrani. Ia berkesimpulan bahwa riwayat Ibn al-Muqri sebagai hadis terindikasi syadz, karena redaksi “pada salat zhuhur” (*fi al-shalāt al-zhuhri*) bertentangan dengan redaksi hadis-hadis lainnya. Dari seluruh analisis atas hadis-hadis itu juga, Reza berkesimpulan bahwa yang paling mendekati orisinalitas redaksi hadis adalah hadits Abu Dawud, salah satunya karena hadis itu memiliki *sanad* (jalur periwayatan) yang kuat.

Berikutnya adalah tulisan Dr. Mujiyo Nurkholis berjudul "Aplikasi Teori *Qath'iyyat al-Wurūd wa al-Dilālah* dalam Syarah Hadis". Ia memokuskan pada masalah perbedaan pendapat di kalangan para pensyarah hadis terkait kaidah *qath`iyyat al-wurūd wa al-dilālah* (kepastian otentisitas sumber dan lafal atau penunjukkan) dalam hadis Nabi. Menurut ulama Hanafiyah, hadis *mutawatir* saja yang termasuk *qath`iyy al-wurūd*, sedangkan hadis ahad sama sekali tidak demikian. Dalam madzhab lain, terutama madzhab al-Syafi`i, ia menyakup juga hadis *ahad* yang *shahih*.

Karenanya, pemberian label hukum terhadap tindakan Rasulullah Saw. oleh para penulis syarah hadis adakalanya dipengaruhi juga oleh pendapat madzhabnya. Hal ini misalnya, tampak pada kasus hadis tentang mandi janabah dan jilatan anjing pada bejana. Mengingat kuatnya pengaruh pendapat mazhab itulah, Mujiyo berkesimpulan bahwa penerapan kaidah *qath`iyyat al-wurūd wa al-dilālah* dalam mensyarah hadis tidak saja memerlukan ilmu hadis dirayah dan riwayah tetapi juga ushul fiqh dan ilmu-ilmu bahasa Arab (*funūn al-`arābiyyah*).

Tulisan terakhir tentang "Pengurusan Jenazah dalam Perspektif Hadis" yang dihubungkan dengan pengurusan jenazah dalam masyarakat Bandung Timur. Tulisan karya Dr. Reza Pahlevi Dalimunthe ini, memokuskan pada masalah sesuai atau tidaknya praktik pengurusan jenazah pada beberapa lembaga pengurusan jenazah di wilayah Bandung Timur dengan hadis Nabi. Misalnya, dalam hal peralatan pengurusan jenazah, persiapan sebelum dan saat memandikan,

menyisir rambut, tata cara mengkafani, menyalatkan dan menguburkan jenazah. Reza menyimpulkan bahwa terdapat beberapa perbedaan substansial dan tidak substansial (tidak berimplikasi hukum) dalam praktik pengurusan jenazah di beberapa lembaga pengurusan jenazah dengan menggunakan tolok ukur hadis Nabi. Perbedaan yang tidak substansial misalnya, tampak pada penggunaan sabun dan pandan yang tidak terdapat pada masa Nabi, serta tata cara memandikan yang tidak mengakhiri siraman terakhir dengan air yang bercampur dengan gerusan kapur barus melainkan hanya menyiram dengan air bersih lalu gerusan kapur barus ditaburkan pada kain kafan. Sedangkan perbedaan yang substansial tampak pada adanya penggunaan pakaian berjahit berupa baju, gamis dan sorban. Padahal hadis melarangnya.

Selamat merayakan lustrum pertama bagi Madrasah Malem Reboan. Sukses terus! *Cag.*

Bandung, 15 Januari 2018

Dr. Jajang A. Rohmana

DAFTAR ISI

Daftar Singkatan — i
Pengantar Penyunting — iii
Daftar Isi — xiii

Rosihon Anwar

Kajian Al-Qur'an sebagai Pusat Keunggulan UIN Bandung
A. Pendahuluan — 1
B. Wilayah Kajian al-Qur'an — 2
C. Kajian al-Qur'an: Antara Sakralitas dan Profanitas — 5
D. Dari Teosentris menuju Antroposentris — 7
E. Beberapa Metode dan Teori — 10
F. Kebijakan Universitas — 11
G. Penutup — 12
Daftar Pustaka — 12

Ahmad Qonit

Sentralitas Sifat Maha Kasih
dan Maha Kuasa Tuhan dalam Al-Qur'an
A. Pendahuluan — 15
B. Metodologi — 17
C. Tuhan dan al-Qur'an — 18
D. Dua Sifat Tuhan: Maha Kasih dan Maha Kuasa — 20
D. Penutup — 28

Daftar Pustaka — 28

Abdul Kodir

Konsep Manusia dan Pengembangan Pendidikan Perspektif al-Qur'an

A. Pendahuluan — 31
B. Konsep Manusia dan Pendidikan Islam — 33
C. Pengembangan Pendidikan Berbasis al-Qur'an — 38
D. Penutup — 44
Daftar Pustaka — 45

Mohamad Anton Athoillah

Wasiat Nabi: Sunnah dan Keturunan Nabi dalam Pandangan Ulama Hadis Sunni

A. Pendahuluan — 47
B. Sekilas tentang Definisi Hadis — 48
C. Wasiat Nabi: Otentisitas, Transmisi, dan Kontradiksi — 50
D. '*Itrah* dan Sunnah: Dari Teks menuju *Syarah* — 52
E. Antara Otentisitas dan Validitas: Awal Persoalan — 55
F. Metodologi dan Sumber Data — 56
G. Penelusuran *Sanad* — 57
H. Variasi Redaksi Matan — 64
I. Analisis Kelompok Redaksi Matan I-IV — 66
J. Analisis *Fiqh al-Ḫadīts* — 72
K. Penutup — 77

Mujiyo Nurkholis

Ilmu Hadis dalam Perspektif Sunni dan Syiah

A. Pendahuluan — 79
B. Sunni dan Syiah dalam Perkembangan Ilmu Hadis — 80
C. *Musthalah al-Hadits* dan Ilmu Hadis Dirayah — 87
D. Penutup — 100
Daftar Pustaka — 101

Reza Pahlevi Dalimunthe

Teori TMT2 dan TMT3 dalam Penelitian Hadis *Syadz*
A. Pendahuluan — 103
B. Pembahasan — 103
1. Langkah Verifikasi pada *Sanad* — 104
2. Langkah Verifikasi pada *Matan* — 105
C. Contoh Aplikasi — 109
1. Verifikasi pada *Sanad* — 110
2. Verifikasi pada *Matan* — 113
Daftar Pustaka — 121

Mujiyo Nurkholis

Aplikasi Teori *Qath'iyyat al-Wurūd wa al-Dilālah*

dalam *Syarah* Hadis

A. Pendahuluan — 123

B. *Qath'iyyat al-Wurūd* — 126

C. *Wujūh al-Dilālah* — 129

D. Aplikasi Kaidah *Qath'iyyat al-Wurūd wa al-Dilālah* — 136

E. Penutup — 150
Daftar Pustaka — 151

Reza Pahlevi Dalimunthe

Pengurusan Jenazah dalam Perspektif Hadis
A. Pendahuluan — 155
B. Hadis Tata Cara Pengurusan Jenazah — 157
C. Perbedaan Praktik Pengurusan Jenazah — 160
D. Temuan dan Implikasi Hukum — 166
F. Penutup — 167
Daftar Pustaka — 168

Indeks — 171

KAJIAN AL-QUR'AN SEBAGAI PUSAT KEUNGGULAN UIN BANDUNG

Prof. Dr. Rosihon Anwar

A. Pendahuluan

Paradigma "Wahyu Memandu Ilmu" yang menjadi model koneksitas antara wahyu dan ilmu di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung sejatinya mendorong sivitas akademikanya untuk menjadikan al-Qur'an sebagai pusat kajian. Wahyu dalam pandangan umum dimaknai dengan al-Qur'an dan penjelasannya dalam bentuk hadis. Rasanya sangat janggal bila wahyu ditempatkan sebagai pedoman (*guide*), sementara wahyu itu sendiri tidak dikaji secara mendalam.

Menjadikan kajian al-Qur'an sebagai pusat keunggulan UIN Bandung sebenarnya dalam rangka merealisasikan visi UIN Bandung itu sendiri, yaitu "menjadi universitas yang unggul dan kompetitif". Harus diakui bersama, sampai hari ini belum ada rumusan (atau upaya merumuskan) keunggulan UIN Bandung tersebut. Kalau kita menilik beberapa UIN lain di Indonesia, rasanya keunggulan yang dimaksud tampak dalam bentuk berbagai produk tulisan. UIN Jakarta misalnya, unggul dalam bidang kajian filsafat dan mistisisme. Mungkin karena di sana ada tokoh

besar Harun Nasution. UIN Yogya unggul dalam bidang kajian perbandingan agama atau falsafah kalam. Mungkin karena di sana ada tokoh besar seperti A. Mukti Ali dan M. Amin Abdullah.

Upaya UIN Bandung menjadikan kajian al-Qur'an sebagai unggulan sebenarnya sudah diupayakan dengan pembentukan Lembaga Pengkajian al-Qur'an dan penunjukan "secara tidak resmi" beberapa profesor sebagai arsiteknya. Sayang, sampai hari ini—saya tidak tahu apa kendalanya—yang membuat lembaga ini lebih sekedar sebagai wacana daripada kenyataan. Ia merupakan gagasan yang baru diwujudkan, namun tak bergerak melalui kegiatan nyata yang melibatkan sivitas akademika.

Pada saatnya nanti, ketika kajian al-Qur'an menjadi unggulan UIN Bandung, kampus ini akan melahirkan berbagai produk pengkajian al-Qur'an yang memberikan solusi bagi persoalan-persoalan kemanusiaan, kekampusan, dan kebangsaan.

B. Wilayah Kajian al-Qur'an

Menjadikan al-Qur'an sebagai obyek kajian sejatinya menjadikan semua hal yang berkaitan dengannya sebagai obyek kajian. Sejauh ini para sarjana muslim menjadikan obyek kajiannya pada dua kelompok besar: sekitar al-Qur'an (*mā hawl al-qur'ān*) dan sekitar yang ada di dalam al-Qur'an sendiri (*mā fī al-qur'ān*).

Contoh wilayah kajian kelompok pertama adalah kesejarahan al-Qur'an, sosiologi al-Qur'an, antropologi al-Qur'an, psikologi al-Qur'an, peran dan fungsi al-

Qur'an, dan lainnya. Semua yang dikaji dalam ilmu-ilmu al-Qur'an seperti *rasam, qira'at,* ornamen masuk ke dalam wilayah kajian kelompok pertama. Tema-tema seperti ini penting dikaji sebagai penunjang terhadap kajian kandungan al-Qur'an sendiri, bukan semata-mata informasi. Di sinilah perlunya mengkaji tema-tema di atas secara kritis dan filosofis. Sebagai contoh, tema kesejarahan al-Qur'an diteliti untuk membuktikan bahwa al-Qur'an turun dalam rangka berinteraksi dengan zaman. Dari sini kita menyadari perlunya mempelajari situasi sosio-kultural masyarakat Arab ketika hendak mengkaji al-Qur'an. Pendek kata, tema-tema yang berada dalam wilayah pertama menarik dikaji sejauh memberi kontribusi pemaknaan terhadap kandungan al-Qur'an.

Wilayah kajian al-Qur'an kedua adalah kandungan al-Qur'an sendiri. Tugasnya adalah mengungkap kandungannya semaksimal mungkin. Salah satu karakter bahasa yang digunakan al-Qur'an adalah multi-makna. Sebuah riwayat yang disampaikan Abu Nu`aim dan lainnya dari Ibn `Abbas (w. 68 H./689 M.) menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki beberapa sisi dan makna (*dzu al-wujūh*).[1]

Penjelasan yang berasal dari al-Suyuthi (849-911 H./1445-1505 M.) menyatakan bahwa maksud hadis itu adalah bahwa al-Qur'an memiliki dua sisi pemaknaan. Pertama, kata-katanya terbuka bagi penakwilan.

---

1 Redaksi haditsnya adalah **القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه**. Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhān fī `Ulūm al-Qur`ān* (Bairut: Dār aAl-Ma`rifah, 1391 H.), Jilid 2, hlm. 163; Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fī `Ulūm al-Qur'ān,* (Bairut: Dār Al-Fikr, t.th.), juz 2, hlm. 180.

Kedua, sisi al-Qur'an berupa perintah, larangan, sugesti, halal, dan haram.[2] Karena ketakterhinggaan maknanya, menurut sebagian ulama, setiap ayat al-Qur'an mengandung 60.000 pemahaman,[3] bahkan —menurut ulama lain— 70.200 karena setiap kata (di dalamnya) adalah sebuah pengetahuan, dan kemudian (jumlah) itu dapat berlipat empat karena setiap kata mempunyai aspek lahir, batin, awal, dan akhir.[4]

Sebagai tambahan, al-Biqa`i (w. 885 H./ 1480 M.) dengan indah menggambarkan al-Qur'an dengan karakteristiknya di atas bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya berbeda dengan yang terpancar dari sudut-sudut lainnya.[5] Dalam sudut pandang tertentu, justru itulah yang menjadikan al-Qur'an berbeda dengan kitab-kitab konvensional dan sekaligus menjadikannya tetap aktual dan mudah diterapkan dalam berbagai kondisi dan tempat.[6]

---

2 Suyuthi, *al-Itqān,* Juz 2, hlm. 180.

3 Al-Qanuji, *Abjād al-`Ulūm al-Wasyi al-Marqum fi Bayān Aḫwal al-`Ulūm,* (Bairut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1978), Jilid 2, hlm. 183.

4 Muhammad `Abd al-`Azhim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid 1, hlm. 23.

5 Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 16.

6 Sebuah penelitian tentang keunikan bahasa Arab, bahasa yang digunakan al-Qur'an, telah dilakukan Quraish Shihab, *Mu`jizat al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 1997). Di dalamnya, umpamanya, ia mengutip pendapat De' Hammaer yang mengemukakan bahwa kata yang menunjukkan unta dan keadaannya ditemukan sebanyak 5.644 kata. Kekayaan makna yang dimuat kata-kata dalam al-Qur'an mendorong pakar `Ulumul Qur'an meletakkan sebuah cabang disiplin ilmu bernama *al-Wujūh wa al-Nazhā'ir*. Menurut Ibn al-Jauzi, *wujuh* dan *nazha'ir* adalah satu kata yang diulang di beberapa tempat dalam al-Qur'an, tetapi maknanya berbeda-beda. Kata yang diulang-ulang itu disebut *nazhir/nazhā'ir,* sedangkan maknanya yang berbeda-beda disebut *wajh/wujuh.* Dengan demi-

Untuk mempermudah wilayah pengkajian, kandungan al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi tema-tema sesuai dengan latar belakang fakultas yang ada di UIN Bandung. Dengan demikian tema-temanya adalah Ushuluddin (teologi, filsafat, tasawuf, studi agama-agama (*muqaranatul-adyan*), Syari`ah, Tarbiyah, Dakwah, Adab/ Sastra, Sains, Psikologi, dan Politik. Tiap fakultas dapat mengkaji kandungan al-Qur'an sesuai dengan bidangnya.

Tema yang dikaji dikatakan menarik dan penting sejauh bisa memenuhi tujuan tafsir itu sendiri, yaitu menyelesaikan problem kekinian. Sebab, hakekat tafsir adalah menyelesaikan problem. Itu sebabnya, tema-tema pokok ini harus dikaji sambil mengaitkan dengan problem kekinian. Sebagai contoh, kajian tentang teologi dalam pandangan al-Qur'an tidak cukup hanya dengan menjelaskan dasar-dasar teologi yang dibangun al-Qur'an, tetapi harus sampai pada pengkajian bagaimana teologi itu mampu menjadi elan vital seseorang menjadi seorang muslim yang unggul dan tangguh. Kajian tasawuf dalam al-Qur'an tidak sebatas dasar-dasar tasawuf, tetapi dijelaskan pula bagaimana dasar-dasar itu dapat diaplikasikan sehingga seseorang menjadi zahid sejati.

---

kian, *nazhā'ir* berkenaan dengan kata, sedangkan *wujuh* berkenaan dengan makna. Definisi lain dikemukakan al-Zarkasyi. Menurutnya, *wujuh* adalah kata yang *musytarak* (polisemi), yakni satu kata yang memiliki makna lebih dari satu, seperti kata *"al-ummah",* sedangkan *nazhā'ir* adalah kata-kata yang bermiripan. Lihat lebih lanjut pada Fahd ibn `Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Rumi, *Ushūl al-Tafsīr wa Manīhijuh* (Riyadh, 1413 H.), hlm. 127-129 dan Muhammad ibn `Alawi al-Maliki al-Hasani, *Zubdah al-'Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Jeddah: Dār al-Syurūq, 1983), hlm. 124-127.

Dalam terminologi ilmu tafsir, tematisasi kandungan al-Qur'an dinamai *mawdhu`i*, mengkaji al-Qur'an berdasarkan tema-tema tertentu. Sejauh ini, para mufasir melakukannya dengan cara mencari tema-tema berdasarkan kata-kata yang ada dalam al-Qur'an, misalnya *al-`adalah*, *al-musyawarah*, *al-nikah*, dan *ummah*. Hasil pengkajiannya lalu dikonfrontir dengan persoalan aktual. Cara seperti ini disebut *min al-nāsh ila al-wāqi'* (gerakan dari teks menuju realitas). Untuk memenuhi hasil kajian al-Qur'an yang diharapkan, sebaiknya cara pergerakan di atas dibalik, bukan dari teks menuju realitas, tetapi dari realitas menuju teks (*min al-wāqi` ila al-nāsh*). Dengan gerakan terbalik ini, setiap pengkaji dapat menyelesaikan setiap problem kekinian dengan solusi al-Qur'an. Dengan gerakan terbalik ini pula, pengkaji dapat memunculkan tema-tema aktual, seperti korupsi, toleransi, pluralitas keagamaan, radikalisasi agama, kejahatan koorporasi, spiritualitas, lingkungan, dan kesalehan kampus.

Pada prakteknya, mengkaji tema al-Qur'an terkadang membutuhkan latar belakang keahlian yang multi. Di sinilah perlunya sebuah tim yang terdiri dari latar belakang berbeda untuk mengkaji satu tema. Misalnya, tema-tema sains tentu membutuhkan pengkaji dengan latar belakang multidisiplin. Demikian pula dengan tema ekonomi, psikologi, sosiologi dan politik dalam praktek menafsir. Model pengkajian multidisiplin ini disebut dengan tafsir *jama`i*, tafsir kolektif. Dalam konteks UIN Bandung, beberapa pengkaji dari berbagai fakultas dapat bergabung dalam sebuah tim untuk mengkaji tema-tema tertentu.

C. Kajian al-Qur’an: Antara Sakralitas dan Profanitas

Ada dua sisi al-Qur’an yang tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain. Sisi pertama adalah sisi sakralitasnya. Dalam konstruk teologi Asy`arian (aliran pemikiran Imam al-Asy’ari), sisi keilahian wahyu bukan hanya terletak pada bunyinya, tetapi juga pada huruf dan maknanya (*lafzhan wa ma`nan*). Al-Qur’an secara verbatim adalah sakral. Untuk itulah, para sarjana muslim dari kalangan Asy`arian mencoba membangun berbagai argumentasi kemukjizatan al-Qur’an yang terdapat dalam mushaf versi Utsmani.[7] Sisi yang kedua adalah sisi kebumiannya/profanitasnya. Dalam konstruk teologi Mu`tazilian, aspek verbatim al-Qur’an adalah sisi keduniaan yang karenanya bersifat profan. Huruf, tulisan, kertas adalah profan, sedangkan sakralitasnya terletak pada yang disimbolkannya.

Ada konsekuensi terhadap model kajian al-Qur’an dengan mempertimbangkan dua sisi kitab suci pertama. Pandangan sakralitas al-Qur’an menggiring pengkaji pada kesimpulan adiluhung bahwa al-Qur’an itu lengkap, menjelaskan segala persoalan, tidak ada kekurangan di dalamnya, segala penemuan modern telah diisyaratkan al-Qur’an, dan lain sebagainya. Ada justifikasi doktrinal di sana. Inilah yang mendominasi —meminjam istilah Muhammad Arkoun— nalar masyarakat Arab. Tidak ada yang salah dengan kajian seperti ini. Dalam hal tertentu, bahwa kajian seperti ini

7Karya-karya primer dalam bidang Ulumul Qur’an seperti *Al-Burhān*-nya al-Zarkasy dan *Manāhil al-Irfān*-nya al-Zarqani memberikan banyak informasi tentang hal ini.

merupakan keharusan bagi seorang mukmin. Namun, kajian seperti ini cenderung tidak kritis dan tidak obyektif, dua hal yang seharusnya ada dalam sebuah kajian.

Berbeda dengan pandangan bahwa dalam al-Qur'an ada unsur profannya yang menjadikan kajian terhadapnya lebih kritis dan obyektif. Sejauh ini, kajian seperti ini dilakukan oleh beberapa tokoh orientalis seperti Montgomery Watt dan Richard Bell. Namun, sejauh tokoh orientalis melakukan pengkajiannya secara obyektif dan bermotifkan keilmuan, ternyata kesimpulannya tidak jauh dengan kesimpulan adiluhung sebagaimana ditemukan kelompok pertama di atas. Beberapa sarjana muslim kritis juga mengikuti cara penelitian seperti ini, catatlah misalnya tokoh-tokoh kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, Muhammad Arkoun, 'Abdullah Ahmed An-Naim, Fetima Mernisi, dan Rif`at Hasan. Tokoh-tokoh ini—dengan kekriritisannya—memang kerap memberikan kesimpulan-kesimpulan yang kontroversial.

Bagi para pengkaji muslim, sakralitas dan profanitas al-Qur'an barangkali harus ditempatkan secara proporsional. Sebagai teks suci, al-Qur'an tidak dapat disejajarkan dengan obyek-obyek penelitian yang tidak suci. Namun, hal itu tidak menjadikan pengkajian terhadapnya terlalu bias sehingga cenderung subyektif. Di sinilah problem pengkajian al-Qur'an bagi seorang muslim.

D. Dari Teosentris menuju Antroposentris

Proyek membumikan al-Qur’an yang digagas Muhammad ‘Abduh sebenarnya kritis terhadap kajian al-Qur’an klasik yang terlalu dominan membahas masalah ketuhanan atau teologi, sementara problem kekinian dan kedisinian relatif terabaikan. Gerakan masif yang dilakukan madrasah ‘Abduh dan para muridnya seperti Qasim Amin dan Abdur-Raziq menjadikan al-Qur’an lebih membumi. Perubahan paradigma dari teosentris menuju antroposentris sebenarnya upaya untuk melibatkan manusia sebagai obyek secara dominan. Dengan paradigma ini, yang menjadi sentral pengkajian adalah masalah kemanusiaan, bukan ketuhanan. Kalaupun masalah teologi disinggung, *mainstream*-nya tetap tentang kemanusiaan.

Paradigma ini sejatinya melahirkan model penelitian yang berbeda terhadap kandungan al-Qur’an dibandingkan dengan model sebelumnya. Menarik saya kemukakan “Lima Program Reinterpretasi” yang diformulasi secara baik oleh Kuntowijoyo:[8]

a. Perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan dalam al-Qur'an. Selama ini, kita melakukan penafsiran yang bersifat individual ketika memahami, misalnya, sebuah ayat yang menyatakan larangan untuk hidup berlebih-lebihan. Dari penafsiran individual terhadap ketentuan ini sering timbul sikap untuk mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya, yang memiliki vila-vila di Puncak, atau yang mempunyai banyak

8 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi,* Mizan, Bandung, 1991, hlm. 283-285.

simpanan deposito di bank luar negeri. Sesungguhnya kecaman-kecaman itu sah adanya. Tapi yang lebih mendasar sebenarnya adalah mencari sebab-sebab struktural kenapa gejala hidup mewah dan berlebihan itu muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dengan upaya ini, penafsiran kita terhadap gejala hidup mewah harus lebih dikembangkan pada perspektif sosial, pada perspektif struktural. Dari penafsiran semacam ini, mungkin kita akan menemukan akar masalahnya yang paling esensial, yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikan sumber-sumber penghasilan atas dasar etika keserakahan. Gejala-gejala seperti inilah sebenarnya yang harus kita rombak agar tidak memungkinkan terjadinya gaya hidup mewah, gaya hidup yang secara moral maupun sosial sangat dikecam al-Qur'an.

b. Mengubah cara berpikir subyektif ke cara berpikir obyektif. Tujuan dilakukannya reorientasi berpikir secara obyektif ini adalah untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita obyektif. Tentang ketentuan zakat, misalnya. Secara subyektif, tujuan zakat memang diarahkan untuk “pembersihan” harta kita, juga untuk pembersihan jiwa kita. Tetapi sesungguhnya sisi obyektif zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial. Kesejahteraan sosial itulah yang menjadi sasaran obyektif dikeluarkannya ketentuan untuk berzakat. Dari reorientasi semacam ini, kita dapat mengembangkan tesis yang lebih luas bahwa Islam benar-benar ingin memperjuangkan tercapainya

kesejahteraan sosial yang di dalamnya zakat merupakan salah satu sarananya. Demikian juga kalau kita berbicara tentang larangan riba. Ketentuan itu misalnya perlu kita beri konteks pada cita-cita egalitarianisme ekonomi untuk tercapainya kesejahteraan sosial. Oleh karena itu, pada level aktual, kita dapat saja mengembangkan bentuk-bentuk institusi bank yang bebas bunga (*zero bank interest*) yang tidak menggunakan rente, untuk membantu pemilikan modal bagi kelas ekonomi lemah.

c. Mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis. Selama ini, kita cenderung lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada level normatif, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu. Secara normatif, kita mungkin hanya dapat mengembangkan tafsiran moral ketika memahami konsep tentang *fuqara* dan konsep tentang *masakin*. Kaum *fuqara* dan *masakin* paling-paling hanya akan dilihat sebagai orang-orang yang perlu dikasihi sehingga kita wajib memberikan sedekah, infak, atau zakat kepada mereka. Dengan pendekatan teoritis, kita mungkin akan dapat lebih memahami konsep tentang kaum fakir dan kaum miskin pada konteks yang lebih real, lebih faktual, sesuai dengan kondisi-kondisi sosial, ekonomi, maupun kultural. Dengan cara itu, kita dapat mengembangkan konsep yang lebih tepat tentang siapa sesungguhnya yang dimaksud sebagai *fuqara* dan *masakin* itu; pada kelas sosial dan ekonomi apa mereka berada dalam suatu

masyarakat; dan sebagainya. Demikianlah, kalau kita berhasil memformulasikan Islam secara teoritis, maka banyak disiplin ilmu yang secara orisinal dapat dikembangkan menurut konsep-konsep al-Qur'an.

d. Mengubah pemahaman yang ahistoris. Selama ini pemahaman kita mengenai kisah-kisah yang ditulis di dalam al-Qur'an cenderung sangat bersifat a-historis. Padahal, maksud al-Qur'an menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar kita berpikir historis. Misalnya, kisah tentang bangsa Israel yang tertindas pada zaman Fir`aun sering hanya kita pahami pada konteks zaman itu. Kita tidak pernah berpikir bahwa apa yang disebut sebagai kaum tertindas itu sebenarnya ada di sepanjang zaman dan ada pada setiap sistem sosial. Contoh lain, misalnya, di dalam sebuah ayat kita diperintahkan untuk “membebaskan mereka yang terbelenggu”. Dengan cara berpikir historis, kita akan dapat mengidentifikasi siapakah yang dimaksudkan sebagai golongan “yang terbelenggu” itu dalam sistem sosial politik kita kini.

e. Merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris. Dalam sebuah ayat disebutkan bahwa Allah mengecam orang-orang yang melakukan sirkulasi kekayaan hanya di kalangan kaum kaya. Pernyataan jelas bersifat umum dan normatif. Oleh karena itu, kita perlu mengartikan pernyataan itu pada pengertian yang lebih spesifik dan empiris. Itu berarti kita harus menerjemahkan pernyataan itu ke dalam realitas

sekarang; bahwa Allah mengecam keras adanya monopoli dan oligopoli dalam kehidupan ekonomi dan politik, adanya penguasaan kekayaan oleh kalangan tertentu di lingkungan elite yang berkuasa. Dengan menerjemahkan pernyataan yang umum itu secara spesifik untuk menatap gejala yang empiris, pemahaman kita terhadap Islam akan selalu menjadi kontekstual, sehingga ia dapat menumbuhkan kesadaran mengenai realitas sosial. Dan hal ini, pada gilirannya, akan menyebabkan Islam menjadi agama yang lebih mengakar di tengah-tengah gejolak sosial sekarang.

E. Beberapa Metode dan Teori

Berangkat dari kejatidirian al-Qur'an yang mengandung sakralitas dan profanitas secara bersamaan, sebaiknya dicarikan metode dan teori kajian yang mandiri. Sebagai kilas balik, para ulama muslim berhasil menemukan empat metode standar dalam mengkaji al-Qur'an, yaitu *tahlili* (parsial/analitis), *ijmali* (global), *muqaran* (komparasi), dan *maudhu`i* (tematik). Belakangan beberapa tokoh kontemporer memberikan kontribusi dengan melahirkan beberapa teori yang cukup penting dipakai dalam pengkajian al-Qur'an. Catat misalnya teori *double movement* milik Fazlur Rahman, teori hermeneutika Hassan Hanafi, teori teks Nasr Hamid Abu Zaid, teori strukturalisme Muhammad Arkoun, teori semiotik yang dikembangkan oleh beberapa orang tokoh, dan lain sebagainya.

Untuk kepentingan koneksitas keilmuan, beberapa keilmuan bahasa dapat pula dijadikan sebagai pendekatan, seperti psiko-linguistik, semiotik, semantik, strukturalisme, dan hermeneutik. Ilmu-ilmu yang masuk dalam rumpun ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi dan antroplogi dapat pula dijadikan sebagai sebuah pendekatan dalam kajian al-Qur'an.

F. Kebijakan Universitas

Konsekuensi logis menjadikan kajian al-Qur'an sebagai unggulan bagi UIN Bandung adalah lahirnya kebijakan-kebijakan strategis. Beberapa di antaranya adalah:

1. Perubahan Kurikulum
   Tentu tidak sederhana menyusun kurikulum yang berbasiskan kajian al-Qur'an. Karenanya, harus ada tim khusus yang dibentuk untuk mencari formulasi kurikulum yang dimaksud. Universitas harus mengoptimalkan peranan guru besar dan konsorsium keilmuan untuk mensukseskan hal ini.
2. Tema Penelitian
   Kajian al-Qur'an harus tercermin pula dalam tema-tema penelitian, baik yang dilakukan dosen maupun mahasiswa. Sebagaimana kurikulum, harus ada formulasi khusus dalam pemetaan judul penelitian.
3. Gerakan Penulisan Kajian al-Qur'an
   Kebijakan ini dapat dilakukan dengan pengalokasian anggaran bagi para dosen untuk menulis buku berbasis kajian al-Qur'an.
4. Penguatan Keilmuan al-Qur'an

Harus ada kebijakan ke arah pelatihan terhadap sivitas akademika tentang perangkat-perangkat dasar pengkajian al-Qur'an.

5. Kerjasama
   Kerjasama dengan lembaga-lembaga luar untuk memperkuat kajian al-Qur'an saya kira penting pula dilakukan.

G. Penutup

Tulisan yang sederhana ini —karena keterbatasan— sebenarnya belum bisa merepresentasikan apa yang seharusnya ditulis. Namun, setidaknya tulisan ini dapat dijadikan bahan diskusi awal untuk menyusun formulasi strategis dalam rangka menjadikan kajian al-Qur'an sebagai pusat keunggulan UIN. Semoga.

Daftar Pustaka

al-Hasani, Muhammad ibn `Alawi al-Maliki. 1983. *Zubdah al-'Itqān fī 'Ulūm Al-Qurā'n.* Jeddah: Dār al-Syurūq.

al-Qanuji. *Abjad al-`Ulūm al-Wasyi al-Marqum fī Bayān Ahwāl al-`Ulūm,* Juz 2. Bairut: Dār al-Kutūb al-`Ilmiyyah.

al-Rumi Fahd ibn `Abd al-Rahman ibn Sulayman. 1413 H. *Ushūl Al-Tafsīir wa Manāhijuh.* Riyadh: t.p.

al-Suyuthi. Jalaluddin. t.th. *al-Itqān fī `Ulūm al-Qur'ān,* Juz 2. Bairut: Dār al-Fikr.

al-Zarkasyi. 1391 H. *al-Burhān fī `Ulūm al-Qur`ān,* Juz 2. Bairut: Dār al-Ma`rifah.

Kuntowijoyo., 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Bandung: Mizan.

Muhammad `Abd al-`Azhim al-Zarqani. t.th. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz 1. Beirut: Dār al-Fikr.

Muhammad Quraish Shihab. 1992. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

_____. 1997. *Mu`jizat al-Qur'an.* Bandung: Mizan.

SENTRALITAS SIFAT MAHA KASIH DAN MAHA KUASA TUHAN DALAM AL-QUR'AN

Dr. Ahmad Qonit

A. Pendahuluan

Di dalam sejarah Islam, terdapat dua tradisi besar yang sangat berpengaruh dalam membangun khazanah peradaban Islam hingga kini, yakni ahli teologi (*mutakallimûn*) dan Sufi (*mutashawwifûn*). Dua tradisi ini memiliki kecenderungan berbeda dalam memandang sentralitas nama atau sifat Tuhan. *Mutakallimûn* cenderung memandang sifat Kemahakuasaan (kuasa) sebagai sentral atau inti dari sifat Tuhan, sedangkan *mutashawwifun* cenderung memandang sifat Kemahapengasihan (kasih) sebagai sentral.[1] Fazlur Rahman berupaya memadukan dua pandangan tersebut, walaupun pada dasarnya ia cenderung pada pandangan *mutakallimûn*. Dia mengatakan bahwa kekuasaan dan kebesaran-Nya adalah arti yang terutama dari sifat-Nya yang serba mencakup, tetapi yang lebih penting adalah bahwa Tuhan menunjukkan kebesaran, kekuasaan, dan keser-

1 Sachiko Murata, *The Tao of Islam,* 1998, Bandung, Mizan, hlm. 30-31.

bamencakupan-Nya itu terutama sekali melaui keseluruhan manifestasi kepengasihan-Nya.[2]

Perbedaan kecenderungan di antara *mutakallimûn* dan *mutashawwifûn* tersebut memang memiliki akar-akar historisnya tersendiri. Sejak abad kedelapan Masehi, polemik antara kaum intelektual Kristen dan Islam tentang takdir yang mempersoalkan kekuasaan Tuhan (*predestination*) dan kebebasan kehendak manusia (*freewill*) telah melahirkan pandangan Qadariyah dan Jabariyah. Ia kemudian berkembang menjadi dua aliran besar (utama) dalam teologi Islam, yaitu Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Wacana tentang sifat kekuasaan Tuhan yang menjadi pusat perhatian dalam pemikiran *mutakallimûn* tersebut, pada gilirannya bergeser menjadi suatu kecenderungan utama yang memandang sifat Kemahakuasaan sebagai sifat sentral bagi Tuhan.[3] Bagi kalangan *mutakallimûn,* sifat sentral Kemahakuasaan Tuhan tersebut merupakan sumber utama dari seluruh ajaran Islam, termasuk bidang akidah.[4]

Sementara itu, tradisi Sufi yang berkembang—sebagai bentuk pelarian (*escapism*) terhadap gaya hidup mewah kerajaan dengan cara mendekatkan diri kepada Tuhan—cenderung memandang Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang sebagai titik sen-

---

2 Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung, Pustaka, 1983, hlm. 10-11.

3 H. I. Beck dan N. J. G. Kaptein, *Pandangan Barat Terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, 1988, INIS, Jakarta, hlm. 47.

4 A. Hidayat, *Konsep Kekuasaan Tuhan*, Tela'ah Tafsir, Disertasi, 1991, Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. iv.

tral. Hal ini bisa dipahami mengingat sifat tersebut lebih memberi peluang untuk membangun komunikasi dan kedekatan dengan Tuhan.

Sufi terkemuka, Ibn 'Arabi misalnya, mengkritik pandangan *mutakallimûn* di atas. Ia menyatakan bahwa Tuhan para teolog adalah Tuhan yang tidak mungkin dan mustahil bisa dicintai, karena Dia terlalu jauh dan tidak bisa dipahami. Namun, Tuhannya al-Qur'an, Nabi, dan otoritas-otoritas spiritual adalah Tuhan yang benar-benar bisa dicintai, karena Dia begitu memperhatikan makhluk-Nya.[5]

Pandangan para sarjana yang meyakini sifat Kemahakuasaan sebagai sentral—sebagaimana diyakini para teolog dan juga sarjana seperti Fazlur Rahman—pada dasarnya berupaya menjawab tuduhan para sarjana Barat yang menganggap adanya kontradiksi gambaran Tuhan dalam al-Qur'an dilihat dari aspek kekuatan-Nya saja, yakni kekuatan yang kejam dan sebagai seorang raja lalim yang semena-mena.[6] Oleh karena itu, bisa dipahami bila pandangan sarjana Muslim tersebut berupaya menekankan konsep kesatupaduan sifat-sifat Tuhan dalam Kemahakuasaan-Nya.

Tulisan ini memfokuskan pada dua sifat sentral dalam al-Qur'an yang diyakini para teolog dan Sufi tersebut, yakni sifat Kemahakuasaan dan Kemahakasihan. Penulis berusaha menggambarkan dua sifat tersebut secara tematik dalam al-Qur'an.

---

5 *Al-Futûhât Al-Makiyyah*, II, 326.12; Dikutip Murata, 30, dalam Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm.180.

6 Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1983, hlm. 2.

Kajian ini berupaya membiarkan “struktur teks” berbicara dan mengungkapkan kedua sifat tersebut apa adanya. Hasilnya diharapkan bisa menjadi bahan pembanding bagi pandangan para ulama dan sarjana sebelumnya.

B. Metodologi

Penelitian ini merupakan telaah penafsiran al-Qur’an dengan menggunakan metode tafsir tematik (*al-tafsir al-maudhu’i*) terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang mengungkapkan nama-nama Tuhan, khususnya *al-Rah̲mân* dan *al-‘Azîz* relasinya dengan simbol ketu-hanan (*rabb* dan *ilah*). Metode ini belakangan dikenal dengan metode “intertekstualitas,” yakni berusaha menggabungkan atau mengomparasikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama.[7] Sebagai sebuah proses penafsiran, hasil kajian ini sangat diten-tukan oleh perspektif dan asumsi-asumsi dasar yang dipergunakan penulis ketika membaca ayat-ayat al-Qur’an.

C. Tuhan dan al-Qur’an

Secara epistemologis, pembahasan tentang Tuhan merupakan problem yang paling rumit. Akal sebagai instrumen yang dimiliki manusia untuk memahami Tuhan bersifat relatif, sedangkan Tuhan merupakan realitas mutlak.

---

7 Sahiron Syamsuddin, *Metode Intertektualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur’ân,* di dalam, *Studi al-Qur’ân Kontemporer,* 2002, Yogyakarta, Tiara Wacana, hlm. 137.

Namun, Ibn 'Arabi berhasil memecahkan persoalan ini dengan merumuskan teori tentang dimensi Tuhan. Menurutnya, Tuhan memiliki dua dimensi. Pertama, dimensi Tuhan di dalam diri-Nya sendiri atau Tuhan sebagai Zat, yakni Esensi-Nya. Kedua, dimensi Tuhan yang berhubungan dengan makhluk-Nya. Tuhan sebagai dimensi pertama tidak mungkin dijangkau oleh manusia. Tiada yang dapat diketahui tentang Tuhan kecuali apa yang Dia nyatakan. Dia menyatakan diri-Nya pada dimensi kedua.[8]

Manusia mungkin bisa mengetahui Tuhan pada dimensi kedua. Dimensi ini merupakan wilayah kerja teologi. Di sinilah posisi al-Qur'an berada. Tuhan atas inisiatif sendiri menyatakan diri-Nya secara verbal dalam dimensi yang dapat dipahami manusia secara rasional. Tuhan sendiri menyatakan bahwa dimensi ini diperuntukkan bagi manusia agar dapat dipahami. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya dalam Q. S. Yusuf/12: 2: "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa bacaan berbahasa Arab agar kamu memahaminya". Tuhan sebagaimana digambarkan al-Qur'an adalah Tuhan dalam dimensi kedua, yaitu Tuhan yang telah dipersiapkan-Nya untuk dipahami manusia sebagai bagian dari hidayah bagi kehidupan manusia.

Salah satu ciri dari esensi tekstualitas al-Qur'an adalah bahwa ia merupakan wahyu Allah kepada Nabi Muhammad Saw. (Q. S. Al-Syura/42: 51-52). Makna wahyu (Arab: *waḥy*) menurut bahasa adalah

---

8 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Hermeneutika al-Qur'ân Ibnu Al-'Araby*, 2001, Yogyakara, Qalam, hlm. 51; Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 89.

"pemberian informasi secara rahasia". Semua makna wahyu dalam kamus bahasa Arab (seperti "ilham, isyarat, tulisan, dan ujaran") tercakup dalam pengertian "pemberian informasi secara rahasia" tersebut.[9] Dengan demikian, wahyu al-Qur'an adalah pemberian informasi dari Allah kepada Nabi (manusia) melalui perantaraan malaikat Jibril. Meminjam istilah Izutsu, pengertian ini menunjukkan bahwa hakikat wahyu adalah "komunikasi verbal" Tuhan kepada manusia untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya agar manusia berperilaku baik dalam beragama.[10]

Pengertian ini tampak mengandung pengertian bahwa Allah sebagai Tuhan memiliki peran paling sentral di dalam al-Qur'an, karena Dia adalah Pembicara Tunggal. Peran sentral berikutnya dimiliki oleh manusia sebagai pihak yang dituju oleh Allah untuk melakukan tindakan beragama sesuai pesan-pesan-Nya. Hubungan di antara keduanya tidak dapat diabaikan dan menjadi perhatian berikutnya dalam Al-Qur'an. Jadi, secara singkat dapat dikatakan bahwa terdapat tiga hal penting yang menjadi perhatian utama di dalam al-Qur'an. Pertama, Allah sebagai Tuhan (*Rabb* dan *Ilâh*). Kedua, manusia sebagai hamba. Ketiga, hubungan di antara keduanya, yakni hubungan antara Tuhan dengan hamba.

Sebagai Tuhan, Dia memiliki tindakan dan sifat atau simbol tertentu yang tidak mungkin dimiliki atau

---

9 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'ân*, 2005, Yogyakarta, LKiS, hlm. 30.
10 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia,* 1997, Yogyakarta, Tiara Wacana, hlm. 165.

dipakai oleh selain-Nya. Sebagai *Rabb* misalnya, Dia mencipta (manusia, alam semesta dan lainnya), menurunkan wahyu (al-Kitab, al-Qur'an), menyiapkan surga dan neraka, memberi pahala dan siksa atau adzab, sebagai penguasa pada hari kiamat dan akhirat, menjanjikan kebangkitan di akhirat, menentukan dan memberi syafa'at, menentukan manfaat dan madarat, memiliki sifat-sifat seperti *ilâh*, *rabb*, raja (*malik*), dzikr, *shirat*, *ayat* dan sebagainya.

Sebagai *Ilâh*, Dia menerima (menjadi sasaran) tindakan kehambaan makhluk-Nya, seperti manusia (kepada-Nya) bersujud, beribadah, bertawakal, berdo'a, bersyukur, bertakwa, beriman, tunduk dan patuh. Dalam hubungannya dengan Tuhan, manusia dapat dinilai berdosa, ingkar, kafir, dan musyrik ketika melakukan hal-hal yang tidak sesuai dengan ajaran Allah. Simbol-simbol tindakan kehambaan yang diorientasikan kepada Tuhan seperti ini, sekaligus merupakan simbol ketuhanan Allah sebagai *Ilâh* (sasaran penghambaan). Di samping itu, terdapat sifat-sifat yang tidak secara langsung atau khusus berkaitan dengan manusia, seperti Maha Mengetahui yang gaib dan yang nyata, bersemayam di arsy, raja di akhirat dan sebagainya, yang dapat dikatakan sebagai simbol ketuhanan secara umum.

Selain Tuhan, asumsi penting kedua adalah tentang Al-Qur'an. Ia merupakan kitab suci yang memiliki fungsi dan misi tertentu bagi manusia, yaitu hidayah, petunjuk, pedoman untuk membentuk dan melaksanakan tugas pokok manusia di dunia sebagai hamba dan *khalifatullah* (Q. S. 51: 56; 2: 30). Melalui

sudut pandang penisbahan nama-nama atau sifat-sifat Tuhan *al-Rahmân* dan *al-'Azîz* terhadap smbol-simbol ketuhanan (*rabb* dan *ilah*) dan fungsi dasar misi al-Qur'an bagi manusia inilah, sentralitas suatu nama Tuhan di antara nama-nama lainnya didudukkan.

D. Dua Sifat Tuhan: Maha Kasih dan Maha Kuasa

Kajian ini memfokuskan pada ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut dua sifat Tuhan yang dipandang sentral, baik secara historis maupun berdasarkan data teks al-Qur'an, yaitu kata *al-Rahman* (Maha Kasih) dan *al-'Aziz* (Maha Kuasa). Kemudian dilanjutkan dengan membandingkan di antara kedua sifat Tuhan tersebut. Acuan perbandingan didasarkan pada dua perspektif, yaitu perspektif simbol-simbol ketuhanan (*rabb* dan *ilah*) dan perspektif misi dan fungsi al-Qur'an bagi manusia. Perspektif ini dipergunakan dengan alasan bahwa Tuhan merupakan hal yang paling sentral di dalam al-Qur'an dan bahwa yang dituju al-Qur'an adalah manusia dan tingkah lakunya.

Dari pengamatan terhadap ayat-ayat al-Qur'an mengenai dua sifat Tuhan *al-Rahmân* dan *al-'Azîz* tersebut dan hubungannya dengan pemakaian simbol-simbol ketuhanan (*rabb* dan *ilah*), ditemukan data sebagai berikut ini.

Tabel 1. *al-Rahmân* dan *al-'Azîz*
Melakukan Tindakan Ketuhanan (sebagai *Rabb*)

al-Rahmân	*al-'Azîz*
1. Menciptakan: manusia (55:	1. Menciptakan langit

3), 7 langit (67: 3), langit dan bumi (20: 4) 2. Menurunkan wahyu (41: 2-3), mengajarkan al-Qur'an (55: 2) 3. Menjanjikan hari akhirat (36: 52) 4. Orang-orang bertakwa dikumpulkan di akhirat di sisi *al-Rahmân* (19: 85) 5. Menjanjikan surga (19: 61) 6. Pemberi izin syafa'at (20: 109); Hak syafa'at hanya bagi orang yang telah berjanji setia pada *al-Rahmân* (19: 78) 7. Mengadzab, menjaga manusia dari adzab (21: 42) 8. Memberi kemadharatan () 9. Penolong (67: 20) 10. Memperpanjang tempo bagi orang sesat (19: 75)	dan bumi (43: 9) 2. Al-Qur'an turun dari *al-'Azîz* (36: 5) 3. Adzab turun dari *al-'Azîz* (54: 42) 4. Memberi ketentuan/ takdir (6: 96)
10	4

Tabel 2: *al-Rahmân* dan *al-'Azîz*
Menerima Tindakan Kehambaan (sebagai *Ilâh*)

al-Rahmân (Q. S.)	al-'Azîz (Q. S.)
1. Beriman kepada *al-Rahmân* (67: 29) 2. Bertawakal kepada *al-Rahmân* (67: 29) 3. **قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ آمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ**	1. Bertawakal kepada *al-'Azîz* (26: 217)

تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (29) 4. Bersujud kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (25: 60) **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا** (60) 5. Berdoa kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (17: 110) **قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا** (110) 6. Khusyu' kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (20: 108) **يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا** (108) 7. Janji setia kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (19: 78). Khasyiya/takut kepada al-Rahmân (36: 11) 8. *'Ibâd al-Ra<u>h</u>mân* (25: 63), berhamba kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (19: 93) 9. Berlindung kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (19: 18) 10. Bernazar kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (19: 26) 11. Ma'siah/durhaka kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (19: 44) 12. I'tiya/durhaka kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (19: 69) 13. Kufur kepada *al-Ra<u>h</u>mân* (43:	

33) 14. Memandang *al-Rahmân* beranak (:)	

Tabel 3: *al-Rahmân* dan *al-‘Azîz* dengan Simbol Ketuhanan Umum

al-Rahmân (Q. S.)	al-‘Azîz (Q. S.)
1. Rabbukum/*rabb* kamu sekalian (20: 90) 2. *Rabb ul-asamâwât wa al-ardh*/ rab langit dan bumi (78: 37) 3. ‘*Âlim al-ghayb wa al-syahâdah* /Mahamengetahui yg ghaib dan yang nyata (59: 22) 4. Tidak ada ilâh kecuali *al-Rahmân* (43: 45) 5. Nisbah dzikr kepada *al-Rahmân* (43: 36) 6. Pemilik kerajaan di akhirat (25: 26) 7. Bersemayam di arsy (20: 5) 8. Nisbah ayat kepada *al-Rahmân* (19: 58)	1. *Rabb al-samâwât wa al-ardl* (38: 66) 2. *‘Âlim al-ghayb wa al-syahâdah* (32: 6) 3. Tidak ada ilâh selain *al-’Azîz* (3: 6) 4. Nisbah *shirât* kepada *al-‘Âzîz* (14: 1)
8	4

Tabel 4. Nisbah al-Rahmân dan al-‘Âzîz dengan Wahyu/al-Qur’an

al-Rahmân (Q. S.)	al-‘Azîz (Q. S.)

1. Yang Mahapengasih (1) Telah mengajarkan al-Qur'an (2) Menciptakan manusia (3) Mengejarnya al-Bayan (4) (55: 1-4). **الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)**	1. (Sebagai wahyu) yang diturunkan oleh (Allah) Yang Mahaperkasa, Mahapenyayang (36: 5). **تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (5)**
2. (al-Qur'an) diturunkan dari Yang Mahapengasih, Mahapenyayang (41:2) **تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2)**	2. Kitab ini (al-Qur'an) diturunkan dari Allah Yang Mahaperkasa, Mahamengetahui (40:2) **تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (2)**
	3. Kitab (al-Qur'an) diturunkan oleh Allah Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana (39: 1; 45: 2; dan 46: 2) **تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2(**

Tabel-tabel di atas menggambarkan perbandingan sifat Tuhan *al-Rahmân* dan *al-'Azîz* dalam kaitan dengan wahyu. Pertama, dalam kolom al-*Rahmân*, bahwa *al-Rahmân* adalah sumber wahyu (41: 2), dan *al-Rahmân* yang memberi wahyu melalui proses pengajaran (55: 1-2). Kedua, dalam kolom *al-'Âzîz*, bahwa Allah adalah sumber wahyu, yaitu bahwa wahyu turun dari Allah. Sedangkan *al-'Âzîz* tidak men-

jadi sumber wahyu, tetapi hanya menjadi sifat Allah. Jadi, dalam kaitan wahyu, posisi *al-Rahmân* sama dengan posisi Allah, dan berbeda dari posisi *al-'Âzîz*.

Data di atas menunjukkan beberapa hal. Pertama, dari duabelas bentuk tindakan ketuhanan, *al-Rahmân* menggunakan sepuluh bentuk, dan *al-'Azîz* hanya menggunakan empat bentuk. Kedua, dari 14 tindakan kehambaan atau keberagamaan, *al-Rahmân* menerima semuanya, sedangkan *al-'Azîz* hanya menerima satu bentuk saja. Ketiga, dari sembilan simbol ketuhanan umum, delapan bernisbah kepada *ar-Rahmân*, dan empat kepada *al-'Azîz*. Keempat, bahwa dalam kaitan dengan wahyu, *al-Rahmân* berposisi sama dengan Allah yaitu sebagai sumber wahyu, sedangkan *al-'Âzîz* berposisi tidak sama dengan Allah dan dengan *al-Rahmân*, yaitu bahwa *al-'Âzîz* bukan sebagai sumber wahyu.

Jadi, tampak bahwa secara kuantitas sifat *al-Rahmân* lebih sentral dan dominan dari pada sifat *al-'Azîz*. Di antara 99 nama-nama Allah yang disebut *asmâ' al-husna* itu hanya dua nama atau sifat inilah yang memiliki hubungan khusus dengan simbol-simbol ketuhanan seperti tersebut di atas. Realitas seperti ini menunjukkan bahwa dalam konteks 'hubungan Tuhan-manusia' sepanjang data teks al-Qur'an, maka nama a*l-Rahmân* menempati posisi sentral di antara nama-nama Tuhan lainnya.

Di dalam untaian data ayat-ayat di atas, kata *al-Rahmân* dalam pemakaiannya secara teoritis dapat diganti dengan kata Allah tanpa menimbulkan kerancuan bahasa. Demikian pula kata *al-'Azîz.* Ini bisa

merupakan petunjuk bahwa kata itu merupakan sifat zat.[11] Namun, Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa *al-Rahmân* menunjukkan kata yang tetap pada zat Allah. Ia adalah sifat zat (*al-Manâr*, I, hlm. 48). *Al-Rahmân* adalah nama yang khusus untuk Allah yang tidak dipergunakan untuk selain-Nya, tidak seperti sifat *al-'Alîm*, *al-Qadîr*, *al-Samî'*, *al-Bashîr*, dan seterusnya.[12] Di sinilah antara lain perbedaan *al-Rahmân* dari *al-'Azîz*.

Perbedaan lainnya adalah dalam hal keluasan wilayah pemakaian, hubungannya dengan kepentingan fungsi dan misi al-Qur'an bagi manusia, dan keberagamaan manusia itu sendiri. Keluasan wilayah pemakaian dapat dilihat dari tema-tema yang disebut di dalam tabel di atas, di mana *al-Rahmân* mencapai 32 butir, sedangkan *al-'Azîz* hanya mencapai sembilan butir.

Dalam hubungannya dengan kepentingan fungsi dan misi al-Qur'an bagi manusia yang meliliki tugas sebagai hamba dan khalifah Allah di bumi, *al-Rahmân* menempati kedudukan lebih strategis. Yakni, dalam dimensi kehidupan di dunia, *al-Rahmân* menciptakan manusia, mengajarinya al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Sedangkan dalam dimensi akhirat dikatakan bahwa *al-Rahmân* sebagai pemilik kerajaan yang sesungguhnya (*al-maliku yawma idzin al-haq li al-Rahmân*, 25: 26). Dengan demikian, *al-Rahmân*-lah

11 A. Hidayat, *Disertasi*, hlm. 67.

12 Imâm Ibn Qoyyim, *Asmâullâh al-Husnâ*, t.th., Kairo, Mesir, Al-Maktabah al-Tawfîqiyah, hlm. 207.

di akhirat kelak yang akan meminta pertanggungjawaban kepada manusia.

Oleh karena itu wajar dikatakan bahwa penentu pemberlakuan syafa'at bagi manusia di akhirat adalah di tangan *al-Rahmân*. Demikian pula, surga dan neraka disebutkan merupakan janji dari *al-Rahmân*. Sifat *Al-Rahmân* Yang Mahapengasih (Mahapemberi) nikmat, di akhirat akan meminta pertanggungjawaban dari manusia tentang segala nikmat yang telah diterimanya selama di dunia: "Kemudian kamu benar-benar akan ditanya pada hari itu tentang kenikmatan (yang megah di dunia itu" (Q.S. al-Takâtsur/102: 8).

Dalam hubungannya dengan konsep agama dan keberagamaan dapat dilihat pada tabel tindakan kehambaan. Agama artinya (manusia) percaya kepada Tuhan, yang kemudian berimplikasi lahirnya sikap-sikap dan tindakan-tidakan manusia terhadap Tuhan, yang secara teknis biasa disebut "ibadah" atau penyembahan atau menghambakan diri kepada-Nya. Oleh karena itu, maka agama dan keberagamaan manusia pada dasarnya adalah respons manusia terhadap keberadaan Tuhan itu sendiri. Di dalam tabel di atas, tampak dengan jelas bahwa seluruh tindakan kehambaan manusia (14 butir) ditujukan kepada *al-Rahmân*, kecuali satu, yaitu kata tawakal. Kata ini di samping kepada *al-Rahmân* juga ditujukan *kepada al-'Azîz*. *Al-Rahmân* yang memiliki kandungan makna Maha Pengasih yang tak pilih kasih, yang pemberiannya tanpa diminta dan begitu bermakna, baik secara kuantitas maupun kualitas, maka berarti Dia adalah pemberi nikmat. Memang langit dan bumi

dan sebaga isinya, penciptaan manusia dan al-Qur'an adalah nikmat bagi manusia (Q. S. 55: 1-13).

Respons logis yang positif penerima nikmat kepada pemberi nikmat adalah "berterima kasih", yang di dalam bahasa Arab berarti "*syukr*" atau bersyukur dalam bahasa Indonesia. Dan inilah istilah teknis yang dipergunakan al-Qur'an. Makna kebalikannya dipakai istilah "*kufr*," berarti menolak (tidak mengakui) atau menutup. Tindakan-tindakan kehambaan sebagaimana disebutkan di dalam tabel di atas masuk ke dalam pengertian istilah syukur ini. Di dalam al-Qur'an juga dipergunakan istilah 'taqwa' yang secara lughawi berarti menjaga. Secara istilah, taqwa biasa didefinisikan sebagai "menjalankan seluruh perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya". Definisi ini dicakup dalam pengertian lughawi tersebut. Maka segala tindakan ketaqwaan yang merupakan sikap dan tindakan keberagamaan manusia pada dasarnya adalah sikap dan tindakan "syukur" itu sendiri kepada *al-Rah̲mân*. Jadi dapat dikatakan bahwa pada hakikatnya konsep sentral keberagamaan menurut al-Qur'an adalah "syukur" berpadanan dengan konsep sentral ketuhanan itu sendiri di dalam al-Qur'an yaitu *al-Rah̲mân*.

Fakta al-Qur'an surat *al-Rah̲mân* (55) ayat 1-4 menunjukkan bahwa di dalam realitas teks al-Qur'an terdapat relasi semantis yang khas antara sifat Mahakasih (*al-Rah̲mân*) dan sifat Mahakuasa Tuhan. Ayat 1-4 menunjukkan bahwa medan semantik *al-Rah̲mân* meliputi makna *al-Khâliq* dan *al-'Âlîm*, karena tindakan menciptakan dan mengajarkan lahir dari *al-*

Rahmân. Sementara itu, bahwa *al-Khâliq* merupakan aktualisasi dari sifat kuasa. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa menurut Q. S. 55: 1-4, sifat kuasa diaktualisasikan dari sifat *al-Rahmân*. Dapat dikatakan bahwa, di dalam realitas teks al-Qur'an aktualisasi kuasa Tuhan itu tidak berdiri sendiri, tetapi terkait dengan sifat lainnya, yakni sifat Mahakasih Tuhan.

Kalangan Asy'ariyah cenderung berbeda dari logika realitas teks al-Qur'an tersebut. Bertolak dari prinsip kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, Asy'a-riyah menolak adanya tujuan tertentu pada perbuatan Allah. Allah menciptakan alam tidak memiliki tujuan dan tidak berorientasi pada kepentingan makhluk. Dia dapat berbuat apa saja tanpa tujuan tertentu. Sementara logika teks al-Qur'an mengatakan bahwa kekuasaan Tuhan diaktualisasikan dalam kerangka perwujudan rahmat dari sifat Mahakasih atau *al-Rahmân* Tuhan bagi sekalian alam (*rahmatan li al-'âlamîn*). Inilah landasan *maqâshid al-syarîah* di dalam hukum Islam. Jadi tindakan Tuhan bertujuan *rahmatan li al-'âlamîn*.

E. Penutup

Al-Rahmân adalah nama dan sifat Allah yang paling sentral. Dengan demikian *al-Rahmân* merupakan konsep dasar ketuhanan menurut al-Qur'an, dan syukur sebagai respons manusia terhadap *al-Rahmân* merupakan konsep dasar keberagamaan.

Daftar Pustaka

Abu Zaid, Nasr Hamid. 2005. *Tekstualitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.

Beck, H. l. dan Kaptein, N. J.G. 1988. *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*. Jakarta: Indonesian-Netherland Islamic Sudies.

Chittick, William C. 2001. *The Sufi Path of Knowledge, Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Al-'Araby*. Yogyakara: Qalam.

Hidayat, A. 1991. *Konsep Kekuasaan Tuhan: Tela'ah Tafsir*, Disertasi. Jakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ibn Qoyyim. t.th. *Asmâullâh al-Husnâ*. Kairo. Mesir: al-Maktabah al-Taufîqiyyah.

Izutsu, Toshihiko. 1997. *Relasi Tuhan dan* Manusia. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Rahman, Fazlur. 1983. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka.

Sachiko Murata. 1998. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan.

Syamsuddin, Sahiron. 2002. "Metode Intertektualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

KONSEP MANUSIA DAN PENGEMBANGAN PENDIDIKAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Dr. Abdul Kodir

A. Pendahuluan

Manusia, dibanding makhluk lain, merupakan makhluk yang sadar mempertanyakan keberadaan dirinya dan alam sekitarnya.[1] Dulu, orang-orang arif dan para ahli hikmah dalam memberi nasihat, biasanya berpegang pada ungkapan, "kenalilah dirimu!." Nasihat demikian itu sama artinya dengan mengajukan pertanyaan, "siapakah sesungguhnya engkau itu?"[2]

Jawaban dari pertanyaan tersebut memang telah banyak diberikan, namun tetap saja selubung misteri di seputar manusia masih belum dapat diungkap sepenuhnya. Pencapaiannya pun tidak berbanding lurus dengan pencapaian pengetahuan manusia tentang alam semesta yang mengalami banyak kemajuan.[3]

---

1 Van Der Weij, *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia,* (Jakarta: Gramedia, 1980), hlm. 6-7.

2 Abbas Mahmud Al-'Aqqad, *Al-Insân fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Dâr al-Islâm, tt.), hlm. 1.

3 Edisi Indonesia untuk buku ini diterbitkan dengan judul, *Manusia, Makhluk Penuh Misteri,* (Bandung: Rosda Karya, 1993). Sementara

Menurut Carrel, terdapat beberapa sebab yang melatarbelakangi keterbatasan pengetahuan manusia tentang dirinya tersebut. Pertama, pembahasan tentang masalah manusia terlambat dilakukan. Kedua, ciri khas akal manusia yang lebih cenderung memikirkan hal-hal yang tidak kompleks. Ketiga, multikompleksnya masalah manusia.[4]

Menurut M. Quraish Shihab, kaum agamawan mungkin akan menyebutkan sebab lain sebagai sebab keempat, bahwa keterbatasan pengetahuan tentang manusia disebabkan karena manusia adalah satu-satunya makhluk yang dalam unsur penciptaannya terdapat ruh Ilahi sedang manusia tidak diberi pengetahuan tentang ruh itu, kecuali sedikit (Q.S. Al-Isra' [17]: 85).[5] Secara historis, para filosof telah sejak lama membicarakan tentang konsep manusia, mulai dari era filsafat Yunani Kuno sampai era modern, dari tradisi pemikiran Barat hingga tradisi pemikiran Timur.[6]

---

edisi bahasa Arab diterjemahkan oleh Syafiq As'ad Farid dengan judul *Al-Insan dzalika al-Majhul*, (Beirut: Maktabah Al-Ma'arif, 1986).

4 Seperti dikutip M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*: *Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat,* (Bandung: Mizan, 1997), cet. ke-6, hlm. 277-278; lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1993), cet. ke-4, hlm. 225.

5 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 277-278

6 Van Der Weij, *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia.,* hlm.12; Harold Titus (Ed.), *Living Issues in Philisophy,* D. Van Nostrand Coy., New York, 1979, hlm. 164; Paul Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* vol III, artikel "Hegel, Georg Wilhelm Friederich," hlm. 447; Soeryono Poespowardojo, "Menuju Kepada Manusia Seutuhnya," dalam Poespowardojo dan K. Bertens (Ed.), *Sekitar Manusia,* (Jakarta: Gramedia, 1978), hlm. 1; Tentang gagasan-gagasan kunci mengenai konsep manusia dalam khazanah pemikiran dunia, lihat Zainal Abidin, *Filsafat Manusia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, Oktober 2000); lihat juga Leslie Stevenson & David L. H, *Sepuluh Teori*

Pemikiran falsafi tentang manusia yang diajukan oleh berbagai macam faham filsafat tersebut memperlihatkan tiadanya kesamaan konsep. Hal ini disebabkan adanya unsur subyektifitas yang dimiliki para filosof serta keterbatasan nalar yang dimilikinya. Sehingga dimungkinkan pemahaman manusia tentang dirinya tidak melahirkan suatu kesimpulan yang memadai, bahkan sangat mungkin lahir perbedaan-perbedaan.

Perbedaan pandangan tentang konsep manusia tersebut secara otomatis membawa implikasi, salah satunya terhadap dunia pendidikan. Dalam dunia pendidikan, keragaman corak dan sistem pendidikan salah satunya muncul sebagai akibat dari perbedaan pandangan tentang keberadaan manusia. Abdurrahman an-Nahlawi menyatakan bahwa pandangan manusia tentang dirinya akan memberikan dampak yang sangat kuat terhadap sistem pendidikan.[7] Hal sama dikemukakan juga oleh Abdurrahman Shalih Abdullah yang menyatakan bahwa teori dalam pendidikan akan sangat dipengaruhi oleh pandangan manusia tentang dirinya.[8]

Kajian ini memfokuskan pada masalah konsep manusia dalam Al-Qur'an sebagai dasar pengembangan pendidikan. Menelaah manusia dalam

---

Hakikat Manusia, (Yogyakarta: Bentang Budaya, September 2001); C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat,* (Jakarta, Gramedia, 1980), hlm. 231-250.

7 Abdurrahman An-Nahlawi, *Prinsip-prinsip dan Metoda Pendidikan Islam,* terj. Herry Noer Ali, (Bandung: Diponegoro, 1989), hlm. 52.

8 Abdurrahman Shalih Abdullah, *Landasan dan Tujuan Pendidikan Islam menurut Al-Qur'an serta Implementasinya,* (Bandung: Diponegoro, 1994), hlm. 8.

perspektif Al-Qur'an, pada taraf akhir akan menjawab dan bertujuan untuk memahami diri manusia itu sendiri. Karenanya, uraian tentang konsep manusia dengan segenap aspek-aspeknya merupakan bagian yang sangat penting. Cara pandang dan uraian Al-Qur'an mengenai manusia ini menjadi dasar bagi pengembangan pendidikan. Dari sudut pandang inilah kemudian pendidikan dilihat sebagai suatu proses yang inheren dengan konsep manusia.

B. Konsep Manusia dan Pendidikan Islam

Para ahli pendidikan umumnya sepakat bahwa teori dan praktek pendidikan Islam harus didasarkan pada konsepsi dasar tentang manusia. pembicaraan seputar persoalan ini merupakan sesuatu yang sangat vital dalam pendidikan. Tanpa kejelasan tentang konsep ini, pendidikan akan meraba-raba.[9] Bahkan menurut Ali Ashraf, pendidikan Islam tidak akan dapat difahami secara jelas tanpa terlebih dulu memahami penafsiran Islam tentang pengembangan individu seutuhnya.[10]

Paling tidak terdapat beberapa keterkaitan yang erat antara konsep manusia dengan konsep pendidikan Islam. Berikut penjelasan hubungan konsep pendidikan itu dengan term manusia, unsur manusia, kedudukan dan peran manusia, serta potensi manusia dalam al-Qur'an.

---

9 Al-Rasyidin dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam,* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), hlm. 21.

10 Ali Ashraf, *Horison Baru Pendidikan Islam,* (Jakarta: Pustaka Progresif, 1989), hlm. 1.

1. Term manusia dan konsep pendidikan Islam

Proses pendidikan dalam arti *tarbiyah* (mengembangkan seluruh potensi secara bertahap), *ta'lîm* (memberi informasi pada manusia sebagai makhluk berakal), dan *ta'dîb* (membentuk akhlak) tidak bisa dilepaskan dengan pendidikan fisik-biologis yang dibutuhkan manusia sebagai *al-basyar*. Pendidikan ini dibutuhkan agar manusia terhindar dari kerusakan jasmani. Pendidikan fisik-biologis dapat dipahami terutama pada konsep pendidikan dalam arti *tarbiyah* yang mengembangkan seluruh potensi manusia secara bertahap, termasuk potensi jasmani. Dengan kata lain, pengembangan potensi fisik-biologis manusia akan mengarah pada terciptanya peserta didik yang sehat, kuat, dan cerdas dalam bergerak.

Begitu juga dengan term *al-nâs* yang menunjuk pada manusia sebagai makhluk sosial memiliki hubungan yang sangat erat dengan konsep pendidikan Islam, baik *tarbiyah, ta'lîm* maupun *ta'dîb*. Hal ini menjadi bagian penting dalam pengembangan manusia dalam proses interaksi dengan lingkungan sekitarnya sehingga akan tercipta peserta didik yang cerdas secara sosial;

Adapun term manusia sebagai *banî âdam* atau *dzurriyyat âdam* yang menunjuk pada manusia sebagai makhluk intelektual memiliki hubungan erat dengan konsep pendidikan, terutama konsep *tarbiyah* dan *ta'lîm*. Potensi akal manusia sebagai makhluk intelektual ini dapat dikembangkan melalui pemberian informasi yang benar kepada peserta didik agar tercipta manusia yang cerdas secara intelektual. Terakhir term *al-insân* sangat terkait erat dengan

konsep pendidikan spiritual yang mengembangkan potensi fitrah dan hanif yang dimiliki manusia. Konsep pendidikan spiritual ini dapat menciptakan peserta didik yang memiliki kecerdasan secara spiritual.

2. Unsur manusia dan konsep pendidikan Islam

Secara umum Al-Qur'an memberikan isyarat tentang beberapa unsur yang dimiliki manusia, yakni jasmani, *al-rûh*, *al-nafs*, *al-qalb*, dan *al-'aql*. Jasmani adalah unsur biologis manusia yang menjadi wadah bagi sisi ruhani yang memberi daya hidup (*al-hayat*). Adapun *al-rûh*, meski pengetahuan kita sangat sedikit tentangnya, dapat dikatakan sebagai sesuatu yang melekat dengan badan ketika bergerak dan merupakan bagian tak terpisahkan dari unsur manusia. Sedang *al-nafs* merujuk pada pengertian esensi dan hakikat dari sisi dalam manusia yang memiliki potensi baik dan buruk. Selanjutnya *al-qalb*, memiliki tugas untuk memutuskan untuk menerima atau menolak sesuatu, dan *al-qalb* pula yang memikul tanggung jawab atas apa yang telah diputuskannya. Terakhir, *al-'aql* merupakan sesuatu yang memiliki aktifitas untuk mengerti, memahami dan berpikir yang dapat mengikat atau menghalangi seseorang terjerumus dalam kesalahan atau dosa.

Proses pendidikan dalam arti *tarbiyah* (mengembangkan seluruh potensi secara bertahap), *ta'lîm* (memberi informasi pada manusia sebagai makhluk berakal), dan *ta'dîb* (membentuk akhlak) tentu saja tidak bisa dilepaskan dengan unsur-unsur manusia tersebut. Meski penjelasan unsur manusia dalam Al-Qur'an lebih banyak mengacu pada unsur

ruhani (*al-rûh*, *al-nafs*, *al-qalb*, dan *al-'aql*), tetapi dalam Islam, manusia tidak dianggap sebagai makhluk spiritual semata. Islam memandang adanya kesatupaduan unsur jasmani dan ruhani manusia sebagai sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Karenanya, Al-Qur'an tidak mendukung semacam doktrin dualisme yang radikal antara jiwa dan raga.[11]

Karena manusia adalah makhluk yang merupakan resultan dari dua komponen, jasmani dan ruhani, maka konsepsi tersebut menghendaki pada proses pendidikan yang mengacu ke arah realisasi dan pengembangan komponen-komponen tersebut, yakni pendidikan jasmani dan pendidikan ruhani. [12]

3. Konsep pendidikan Islam dan kedudukan dan peran manusia

Pendidikan dalam arti *tarbiyah*, *ta'lîm*, dan *ta'dîb* diperlukan bagi manusia untuk menjalankan kedudukannya sebagai hamba Allah (*'abdullâh*) dan perannya sebagai khalifah. Dalam konteks ini, maka pendidikan Islam harus merupakan upaya ditujukan ke arah peningkatan kualitas kedudukan dan peran yang dimiliki manusia secara maksimal sehingga dapat diwujudkan dalam bentuk konkret, dalam arti berkemampuan menciptakan sesuatu yang bermanfaat bagi diri, masyarakat dan lingkungannya sebagai realisasi dari kedudukan dan perannya itu.[13]

---

11 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 26.

12 Al-Rasyidin dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam,* hlm. 21.

13 *Ibid.,* hlm. 22.

Sebagai hamba Allah, manusia diwajibkan taat, patuh dan tunduk kepada segala kewajiban dan ketentuan-Nya serta mewujudkan kedudukan dan perannya itu dalam bentuk amal ibadah. Sebagai realisasi dari ketundukan itu, manusia wajib menuntut ilmu untuk mengembangkan diri, mendapatkan informasi dan membentuk akhlak serta melaksanakannya dengan niat ibadah kepada-Nya.

Manusia sebagai khalifah, dituntut mengembangkan ilmu pengetahuan melalui proses *tarbiyah*, *ta'lîm* dan *ta'dîb* dalam rangka mengelola dan menciptakan suatu masyarakat yang hubung-annya dengan Allah berlangsung secara baik, kehidupan masyarakatnya berjalan secara harmonis, serta memelihara, membimbing, mengarahkan segala sesuatu agar mencapai tujuan penciptaannya.[14]

Mengembangkan peran manusia sebagai khalifah adalah mengembangkan peran terdidik untuk mengurusi dan memakmurkan bagian-bagian dari alam dan kebutuhan hidup manusia. sedemikian rupa pengembangan perannya tersebut harus dilakukan sehingga hasil didikan tersebut seharusnya jadi modal bagi pengembangan potensi pengurusan alam dan manusia tahap selanjutnya yang pola, bentuk, cara dan sifatnya, baik konsep maupun keterampilan teknisnya belum ada pada generasi sebelumnya. Inilah sesungguhnya hakekat pendidikan profesional, pendidikan yang mengembangkan akal secara sangat kreatif dan kritis pada satu sisi serta mengembangkan

---

14 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupn Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 158.

penguasaan keterampilan teknis secara sangat rinci pada sisi lain. Hal ini sesungguhnya sejalan belaka dengan pengembangan potensi manusia dalam berilmu pengetahuan, yang subjeknya akal dan objek materialnya fakta-fakta. Bila dilihat dari segi ini saja, sesungguhnya pendidikan di dunia Barat dapat dikatakan memenuhi kriteria pendidikan yang Islami. Namun sebagaimana diketahui secara luas, selain akal kita mengenal *al-qalb* dan *al-nafs* yang dalam pencarian kebenaran, justru menduduki posisi sangat penting dan menentukan dalam menghasilkan putusan penuturan.[15]

4. Konsep pendidikan dan potensi manusia

Potensi yang dimiliki manusia tidak akan bisa memberikan manfaat yang besar bagi manusia bila manusia tidak menempuhnya melalui proses pendidikan (*tarbiyah*). Potensi internal yang dimiliki manusia (fitrah dan hanif, kemampuan berkehendak, kesatuan jasad dan ruh, potensi akal) menjadi modal dasar bagi manusia untuk mendapatkan ilmu pengetahuan (*ta'lîm*) secara luas dan menjadikan dirinya manusia yang terdidik.

Sementara potensi eksternal (alam semesta dan agama) juga sangat terkait erat dengan proses pendidikan. Alam merupakan potensi penting bagi manusia dalam rangka melanjutkan kehidupannya di dunia. Untuk mengelola alam diperlukan ilmu pengetahuan yang baik melalui pendidikan (*tarbiyah*, *ta'lîm* dan *ta'dîb*). Sementara agama merupakan

15 Sanusi Uwes, *Visi dan Pondasi Pendidikan (Dalam Perspektif Islam),* (Jakarta: Logos, 2003), hlm. 35.

petunjuk Tuhan yang merupakan potensi manusia menghadapi masalah hidup dan kehidupan secara tenang, tenteram dan bermoral (*ta’dib*). Melalui agama akan terungkap masalah kehidupan yang selama ini tidak terjangkau oleh nalar manusia. Agar makna terdalam agama dapat tergali dengan maksimal diperlukan ilmu yang diperoleh melalui proses pendidikan.

C. Pengembangan Pendidikan Berbasis al-Qur’an

Berikut adalah uraian tentang implikasi konsep manusia dalam Al-Qur’an terhadap proses pendidikan dilihat dari dua sudut pandang. Pertama dilihat dari sudut konsep manusia itu sendiri. Kedua, dilihat dari sudut proses pendidikan yang meliputi visi, orientasi dan tujuan pendidikan, kurikulum dan metodologi pendidikan, serta evaluasi pendidikan.

1. Implikasi pendidikan dilihat dari konsep manusia

Dilihat dari beberapa term yang digunakan Al-Qur’an untuk menunjuk pada manusia, seperti kata *basyar, al-nâs, banî âdam* dan *al-insân*, mengindikasikan adanya totalitas manusia yang dikehendaki Al-Qur’an sebagai makhluk yang memiliki wujud dan kecerdasan paripurna dan komprehensif, baik fisik-biologis, sosial, intelektual, maupun spiritual. Tidak sebagai manusia yang dididik dan dikembangkan secara terpisah dan terbelah, seperti kecenderungan pendidikan yang hanya menitikberatkan pada aspek kecerdasan intelektual (IQ) atau kecerdasan emosional

(EQ) saja.[16]

Term *basyar* menunjuk pada manusia dari sudut fisik-biologis, sedang *al-nâs* menunjuk pada manusia sebagai makhluk sosial, *banî âdam* menunjuk pada manusia sebagai makhluk intelektual dan term *al-insân* digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kepada manusia sebagai makhluk yang berdimensi spiritual atau ruhani.

Penunjukkan term *al-basyar* dalam makna fisik-biologis tersebut dalam konteks pendidikan tentu saja akan berimplikasi pada perlunya pendidikan yang menekankan pada aspek fisik-biologis bagi peserta didik. Dalam terminologi psikologi modern, pendidikan fisik-biologis sangat berkaitan erat dengan pengembangan kecerdasan kinestetik (*body/kinesthetic intelligence*). Sedangkan term *al-nâs* yang menunjuk pada manusia sebagai makhluk sosial memiliki implikasi perlunya pendidikan sosial bagi peserta didik atau dalam bahasa Howard Gardner sebagai kecerdasan interpersonal (*interpersonal intelligence*).[17] Selanjutnya, term manusia sebagai *banî âdam* yang menunjuk pada manusia sebagai makhluk intelektual tersebut dalam konteks pendidikan memiliki implikasi terhadap proses pen-

---

16 Menarik apa yang dikatakan Mochtar Buchori, seluruh proses pendidikan pada dasarnya merupakan kegiatan membimbing peserta didik untuk mengenali tiga hal: a) lingkungan fisik; b) lingkungan sosio-kultural; c) mengenali diri sendiri. Lihat Mochtar Buchori, *Transformasi Pendidikan,* (Jakarta: Sinar Harapan, 2001), hlm. 76.

17 Tentang kecerdasan kinestetik dan interpersonal, lihat Thomas Armstrong, *7 Kinds of Smart: Menemukan dan Meningkatkan Kecerdasan Anda Berdasarkan Teori Multiple Intelligence,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).

didikan, yakni perlunya peserta didik mendapatkan pendidikan yang cerdas secara intelektual (*intellectual intelligence/IQ*). Sedangkan term *al-insân* yang menunjuk pada manusia sebagai makhluk spiritual atau ruhani memiliki implikasi penting pada perlunya pendidikan spiritual bagi manusia yang dapat mengembangkan potensi fitrah dan hanif yang dimilikinya atau kecerdasan spiritual (*spiritual intelligence/SQ*).

Adapun implikasi pendidikan dilihat dari totalitas unsur manusia dalam al-Qur'an yang mencakup jasmani dan ruhani (*al-rûh*, *al-nafs*, *al-qalb*, dan *al-'aql*), maka konsepsi tersebut menghendaki pada proses pendidikan yang mengacu ke arah realisasi dan pengembangan komponen-komponen tersebut, yakni pendidikan jasmani dan pendidikan ruhani.[18] Hal ini berarti bahwa sistem pendidikan Islam harus dibangun di atas konsep kesatuan (integrasi) antara pendidikan jasmani dan ruhani sehingga mampu menghasilkan manusia Muslim yang pintar secara fisik-biologis dan cerdas secara sosial, intelektual, dan spiritual. Jika kedua komponen (jasmani dan ruhani) itu terpisah atau dipisahkan dalam proses pendidikan Islam, maka manusia akan kehilangan keseimbangannya dan tidak akan pernah menjadi pribadi-pribadi yang sempurna (*insân kâmil*).[19]

Sedangkan kedudukan manusia sebagai hamba Allah yang melaksanakan kewajiban beribadah ini

---

18 Al-Rasyidin dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam,* hlm. 21.

19 Mohammad Irfan dan Mastuki HS, *Teologi Pendidikan,* (Jakarta: Friska Agung Insani, 2000), hlm. 143.

dikaitkan dengan proses pendidikan, maka akan membawa implikasi pada adanya kesadaran bahwa pendidikan sebagai ibadah. Pendidikan yang didasari niat ibadah akan memiliki motivasi kuat dan tinggi karena semuanya bersumber kekuatan dari Allah. Inilah yang disebut dengan pelurusan kesadaran dan niat dalam segala bentuk aktifitas termasuk aktifitas pendidikan. [20] Adapun peran manusia sebagai khalifah dalam konteks pendidikan akan berdampak pada terciptanya suatu kelompok belajar yang berorientasi ketuhanan serta terciptanya hubungan yang harmonis antara peserta didik dengan lingkungannya. Hal ini merupakan kata kunci yang sangat mempengaruhi keberhasilan sebuah proses pendidikan.

Adapun implikasi potensi manusia, baik internal (fitrah, hanif, kesatuan jiwa dan ruh, kemampuan berkehendak, potensi akal) maupun eksternal (petunjuk agama), berimplikasi pada keharusan proses pendidikan yang menghargai dan mengembangkan sisi kefitrahan dan kehanifannya sebagai makhluk yang cenderung pada agama tauhid, sinergitas keseimbangan antara dimensi ruhani dan jasmani, kebebasan manusia dalam berkehendak dan menentukan nasibnya sendiri dan pemanfaatan akal dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan berujung pada proses pendidikan sebagai alat atau sarana untuk menggali dan mengungkap pesan-pesan terdalam yang terkandung dalam agama. Sehingga dengan pengungkapannya akan ditemukan jawaban

---

20 Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 77.

terhadap makna kebahagiaan baik di dunia maupun akhirat.[21]

2. Implikasi pendidikan dilihat dari proses pendidikan

Secara umum, konsep manusia dilihat dari term dan unsur manusia itu sendiri berimplikasi pada tugas dan fungsi pendidikan yang menjadikan pendidikan sebagai suatu proses yang berlangsung secara kontinyu dan berkesinambungan. Berdasarkan hal ini, maka tugas dan fungsi yang perlu diemban oleh pendidikan Islam adalah pendidikan manusia seutuhnya dalam arti pendidikan fisik-biologis, sosial, intelektual maupun spiritual yang berlangsung sepanjang hayat dengan prinsip keseimbangan antara pendidikan jasmani dan ruhani. Konsep ini bermakna bahwa tugas dan fungsi pendidikan memiliki sasaran pada peserta didik yang senantiasa tumbuh dan berkembang secara dinamis, mulai dari kandungan sampai akhir hayatnya.[22] Di samping itu, tugas dan fungsi pendidikan Islam juga tidak bisa dilepaskan dari upayanya untuk melakukan proses penyadaran akan fungsi kemanusiaan pendidik dan peserta didik sebagai hamba Allah disertai pengembangan peran kekhilafahannya melalui pengembangan potensi terdidik untuk mengurusi dan memakmurkan bagian-bagian dari alam dan kebutuhan hidup manusia.[23]

---

21 Abdurrahman Shalih Abdullah, *Landasan dan Tujuan Pendidikan Islam menurut Al-Qur'an,* hlm. 301.

22 Al-Rasyidin dan Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam,* hlm. 32.

Sedangkan tujuan pendidikan dilihat dari konsep manusia baik dilihat dari term, unsur, kedudukan dan peran maupun potensinya, mengandaikan adanya tujuan pendidikan yang mengarah pada terbentuknya totalitas manusia, baik secara jasmani, sosial, intelektual maupun spiritual. Inilah yang oleh al-Syaibany dikatakan sebagai tujuan akhir pendidikan Islam yang berupaya mengembangkan fitrah peserta didik, baik ruh, fisik, kemauan, dan akalnya secara dinamis, sehingga akan terbentuk pribadi yang utuh dan mendukung bagi pelaksanaan fungsinya sebagai khalifah di muka bumi.[24] Sementara tujuan tertinggi pendidikan Islam menurutnya adalah mempersiapkan kehidupan dunia dan akhirat.[25] Tujuan ini memiliki makna, bahwa upaya pendidikan Islam adalah pembinaan pribadi Muslim sejati yang mengabdi dan merealisasikan kehendak Tuhan sesuai dengan syariat Islam, serta mengisi tugas kehidupannya di dunia dan menjadikan kehidupan akhirat sebagai tujuan utama pendidikannya.

Selanjutnya, implikasi konsep manusia terhadap kurikulum dan metodologi pensisikan mengandaikan muatan materi dan metodologi pendidikan mengandung muatan yang memposisikan peserta didik dan mengoptimalkan jati dirinya sebagai wujud

---

23 Sanusi Uwes, *Visi dan Pondasi Pendidikan (Dalam Perspektif Islam)*, hlm. 35. Lihat juga Mohammad Irfan dan Mastuki HS, *Teologi Pendidikan,* hlm. 135.

24 Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan.* Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1986, hlm. 67.

25 Omar Mohammad Al-Thoumy Al-Syaibany*, Falsafah Pendidikan Islam,* terj. M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 410.

al-insân sebagai makhluk paripurna, tidak dianggap sebagai *al-basyar*, yakni makhluk dalam arti fisik-biologis.

Selanjutnya hal yang sama terdapat dalam unsur manusia. Hal ini berimplikasi pada kurikulum dan metodologi yang menghargai kesempurnaan unsur peserta didik melalui optimalisasi unsur jasmani dan rohaninya dalam muatan materi dan metodologi pembelajaran. Oleh karena itu, muatan materi dan metodologi pembelajaran yang mengaktifkan dan mengembangkan unsur kognitif, apektif, dan psikomotorik peserta didik merupakan bagian dari implikasi unsur manusia ini terhadap kurikulum dan metodologi pendidikan. Dalam kurikulum pendidikan, selayaknya memasukkan materi pembelajaran yang dapat melatih dan mendidik aspek jasmani dan ro-haninya secara seimbang. Sementara dalam metodologi pendidikan, perlu dilakukan berbagai inovasi metodologi pembelajaran yang dapat menggali sisi jasmani dan rohani manusia secara maksimal dan berkesinambungan.

Adapun implikasi kedudukan dan peran manusia terhadap kurikulum dan metodologi pendidikan terletak pada terwujudnya muatan materi dan metodologi pembelajaran yang mampu memberikan kesadaran peserta didik dalam menyadari kedudukan dan perannya sebagai hamba Allah dan khalifah di bumi. Muatan materi dan metodologi seyogyanya mengandung aspek penyadaran peserta didik terhadap kedudukannya sebagai hamba Allah yang segala aktifitasnya didasari oleh niat beribadah kepada-Nya.

Selanjutnya, implikasi potensi manusia terhadap kurikulum mengarah pada dimuatnya berbagai materi yang memungkinkan peserta didik dapat menyadari dan menggali potensi dirinya secara optimal, baik secara internal (potensi fitrah dan hanif, kesatuan jasad dan ruh, kebebasan berkehendak dan potensi akal) maupun eksternal (potensi petunjuk agama dan potensi alam semesta). Agar muatan materi tersebut dapat tersampaikan dengan baik, maka perlu didukung oleh metodologi pendidikan yang juga berupaya menggali dan mengembangkan berbagai potensi tersebut dalam proses pembelajarannya.

Terakhir, implikasi kedudukan dan peran manusia terhadap evaluasi pendidikan berdampak pada terwujudnya pola evaluasi yang dapat melatih tingkat kesadaran peserta didik sebagai hamba Allah dan khalifah, sekaligus menguji dan menilai tingkat kemampuan peserta didik dalam mengaplikasikan nilai-nilai ibadah dan nilai-nilai kekhalifahan dalam masyarakat.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dirumuskan bahwa konsep manusia dalam Al-Qur'an ternyata memiliki implikasi terhadap beberapa aspek pendidikan, khususnya, visi dan orientasi pendidikan, tujuan pendidikan serta materi, metode pendidikan dan evaluasi pendidikan. Oleh karena itu, upaya pengembangan pendidikan seyogyanya dapat diarahkan kepada aspek-aspek implikasi tersebut. Dengan mengacu pada beberapa aspek implikasi pendidikan di atas, maka upaya pengembangan pendidikan diharapkan dapat memiliki landasan kokoh

secara ontologis karena didasarkan pada pandangan dasar Al-Qur’an tentang konsep manusia.

D. Penutup

Proses pengembangan pendidikan berdasarkan gambaran konsep hakikat manusia dalam Al-Qur'an yang meliputi aspek tujuan, kurikulum, metodologi dan evaluasi pendidikan, pada dasarnya dipahami sebagai sebuah ikhtiar untuk mengembangkan seluruh wujud eksistensi manusia dalam arti nilai totalitas, struktur, kedudukan dan peran serta potensi-potensi yang dimilikinya. Oleh karena itu, konsep hakikat manusia dalam Al-Qur'an tersebut menjadi muatan yang perlu diperhitungkan dalam mengembangkan teori dan praktek pendidikan. Dengan adanya keterlibatan pandangan dasar Al-Qur'an tentang hakikat manusia ini, pengembangan pendidikan diharapkan bisa memahami berbagai kebutuhan dasar eksistensi manusia secara menyeluruh sesuai dengan gambaran hakikat manusia yang sebenarnya.

Daftar Pustaka

Abdullah, Abdurrahman Shalih. 1994. *Landasan dan Tujuan Pendidikan Islam menurut Al-Qur’an serta Implementasinya.* Bandung: Diponegoro.

Abidin, Zainal. 2000. *Filsafat Manusia*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Al-‘Aqqad, Abbas Mahmud. t.th. *Al-Insân fî al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Islâm.

Armstrong, Thomas. 2003. *7 Kinds of Smart:Menemukan dan Meningkatkan Kecerdasan Anda Berdasarkan Teori Multiple Intelligence.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Ashraf, Ali. 1989. *Horison Baru Pendidikan Islam.* Jakarta: Pustaka Progresif.

Buchori, Mochtar. 2001. *Transformasi Pendidikan.* Jakarta: Sinar Harapan.

Carrel, Alexis. 1993. *Manusia, Makhluk Penuh Misteri,* Bandung: Rosda Karya.

Irfan, Mohammad. dan Mastuki HS. 2000. *Teologi Pendidikan.* Jakarta: Friska Agung Insani.

Langgulung, Hasan. 1986. *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan.* Jakarta: Pustaka Al-Husna.

An-Nahlawi, Abdurrahman. 1989. *Prinsip-prinsip dan Metoda Pendidikan Islam.* terj. Herry Noer Ali. Bandung: Diponegoro.

Nata, Abuddin. 2003. *Manajemen Pendidikan: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Prenada Media.

Peursen, C.A. van. 1980. *Orientasi di Alam Filsafat.* Jakarta: Gramedia.

Poespowardojo, Soeryono. 1978. "Menuju Kepada Manusia Seutuhnya," dalam Poespowardojo dan K. Bertens (Ed.). *Sekitar Manusia.* Jakarta: Gramedia.

Rahman, Fazlur. 1980. *Major Themes of the Qur'an.* Chicago: Bibliotheca Islamica.

Al-Rasyidin dan Samsul Nizar. 2005. *Filsafat Pendidikan Islam.* Jakarta: Ciputat Press.

Shihab, M. Quraish. 1997. *Wawasan Al-Qur'an*: *Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan.

_____. 1993. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan.

Stevenson, Leslie. & David L. H. 2001. *Sepuluh Teori Hakikat Manusia*. Yogyakarta: Bentang Budaya.

Al-Syaibany, Omar Mohammad Al-Thoumy. *Falsafah Pendidikan Islam.* 1979. terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Titus, Harold. (Ed.) 1979. *Living Issues in Philisophy.* D. Van Nostrand Coy. New York.

Uwes, Sanusi. 2003. *Visi dan Pondasi Pendidikan (dalam Perspektif Islam).* Jakarta: Logos.

Weij, van Der. 1980. *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia.* Jakarta: Gramedia.

WASIAT NABI: SUNNAH DAN KETURUNAN NABI DALAM PANDANGAN ULAMA HADIS SUNNI[1]

Prof. Dr. M. Anton Athoillah

A. Pendahuluan

Tulisan ini berasal dari penelitian hadis yang memfokuskan pada empat versi *matan* hadis mengenai wasiat Nabi berupa "apa-apa yang secara tekstual ditinggalkan oleh Nabi Muhammad bagi umat-nya" (*taraktu fi kum*) atau dikenal juga dengan hadis *tsaqalain* (dua perkara berharga yang ditinggalkan Nabi bagi umatnya), terdapat empat versi. Pertama, versi yang menyatakan bahwa Nabi hanya meninggalkan al-Qur'an. Kedua, versi yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan al-Qur'an dan keturunan (*'Itrah*), yakni Ahlulbait (keluarga dan

---

1 Tulisan ini pernah disampaikan pada acara Bedah Buku *Misteri Wasiat Nabi; Asal Usul Sunnah Sahabat, Studi Historiografis atas Tarikh Tasyri,* karya K.H. Dr. Jalaluddin Rakhmat, M.Sc., yang diselenggarakan oleh PP IJABI di Aula Muthahhari, Jl. Kampus II Kiaracondong, Bandung, Sabtu, 4 Juli 2015. Tulisan ini merupakan ringkasan dari disertasi penulis yang berjudul *Riwayat Hadits Taraktu ii Kum, Kritik Sanad Hadits serta Telaah terhadap Perbedaan antara Kata "Ahl Al-Bait" dan "Sunnah"*, pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tidak dipublikasikan, tahun 1999. Untuk referensi, pembaca dapat merujuk langsung disertasi tersebut.

keturunannya). Ketiga, versi yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan al-Qur'an dan Sunnahnya. Keempat, versi yang menyatakan bahwa Nabi meninggalkan al-Qur'an, Sunnah dan *'Itrah*-nya. Dari keempat versi itu, versi ketiga yang lebih populer, paling tidak bagi masyarakat Sunni di Indonesia.

Kajian ini dilakukan dengan menggunakan metode *takhrij.* Sebuah metode baku yang biasa dipakai untuk meneliti otentisitas, validitas dan, dalam batas-batas tertentu, reliabilitas hadis. Tulisan ini sekaligus juga memberikan contoh bagaimana metode ini dilaksanakan dengan sebisa mungkin melihat berbagai aspek yang menyertainya yang dipandang perlu untuk diungkapkan sebagai kelengkapan aplikasi metode tersebut.

B. Sekilas tentang Definisi Hadis

Secara umum, hadis dipahami sebagai "rekaman dari potret kehidupan Nabi di hadapan para sahabatnya." Hadis bisa juga dipahami sebagai "respon Nabi atas apa yang terjadi di hadapannya, baik dari kalangan para sahabatnya, ataupun lebih dari itu". Untuk kasus-kasus tertentu, hadis muncul bisa berupa "sikap Nabi yang terjadi hanya sesekali saja". Ia bisa juga merupakan "tradisi Nabi". Artinya, beliau melafalkan dan mengerjakannya dalam rangkaian kontinuitas perilaku sehari-hari. Intinya, hadis merupakan informasi kehidupan Nabi di hadapan para sahabatnya, yang dengan cara tertentu, informasi itu sampai kepada masyarakat Muslim yang hidup pada generasi berikutnya.

Ketika masih hidup, Nabi memberikan bimbingan keagamaan dan kehidupan bermasyarakat berdasarkan wahyu yang terdapat dalam al-Qur'an. Ia menunjukkannya dengan ucapan-ucapan serta tingkah lakunya di luar (teks) al-Qur'an. Ketika Nabi wafat, (nilai-nilai) al-Qur'an terus diberlakukan. Namun, bimbingan keagamaan yang bersifat pribadi dan otoritatif (dengan sendirinya) menjadi terputus. Keempat khalifah pengganti Nabi, yang dihadapkan pada situasi baru, berusaha menerapkan kebijakan-kebijakan mereka berdasarkan semangat al-Qur'an dan apa yang telah diajarkan oleh Nabi. kepada mereka berdasarkan pemahaman mereka.

Pada saat itu, apa yang telah diajarkan Nabi, juga apa yang telah didengar dan dilihat oleh para sahabat, belum dipahami sebagai hadis seperti layaknya hadis yang dipahami sekarang ini. Para sahabat masih memandangnya sebagai suatu nilai keteladanan yang harus diingat, ditiru, dan ditaati karena hal itu juga diperintahkan oleh al-Qur'an.

Realitas inilah yang menyebabkan sebagian orientalis memandang hadis secara skeptis. Ada yang menolak secara keseluruhan dan ada pula yang menolak sebagian. Mereka berpendapat, hampir tidak mungkin menyelidiki secara seksama, dengan penuh keyakinan, materi-materi hadis yang sangat luas, sebagai bagian yang benar-benar bersambung kepada Nabi atau generasi permulaan para sahabat. Bagi mereka, hadis itu lebih dianggap sebagai suatu rekam-an pandangan dan sifat generasi permulaan kaum Muslim dari pada kehidupan dan ajaran Nabi atau

bahkan sahabat-sahabatnya. Oleh karena itu, mereka berkesimpulan bahwa Nabi tidak meninggalkan Sunnah atau hadis. Nabi hanyalah meninggalkan al-Qur'an. Sehingga, Sunnah sebagai pengamalan masyarakat Muslim generasi permulaan sesudah Muhammad, sama sekali bukan Sunnah Nabi (*Sunnah Nabawiyah*), melainkan kebiasaan bangsa Arab sebelum Islam yang disesuaikan (dengan ajaran Nabi) menurut al-Qur'an, dan pengembangan konsep *Sunnah Nabawiyah* baru dilakukan pada generasi berikutnya.

Anggapan tersebut berimplikasi pada pemahaman tentang pengembangan konsep Sunnah Nabi. Konsep ini dikembangkan setelah terjadinya pembagian dua aliran hadis pada periode Bani Umayyah yang melahirkan dua prinsip versi yang berbeda; yang terdiri atas aliran Irak dan aliran Syiria-Madinah. Sekalipun pada mulanya kedua aliran tersebut tidak merumuskan kepentingan-kepentingan atau hak-hak politik pada masa lalu, akhirnya, mereka melakukan interpretasi juga tentang masa lalu itu, sampai akhirnya timbul satu keberpihakan (di antara mereka) dan polemik (yang mereka ciptakan bersama), yang akhirnya memisahkan kedua aliran tersebut.

C. Wasiat Nabi: Otentisitas, Transmisi, dan Kontradiksi

Kajian ini menemukan data yang berbeda dengan pendapat para orientalis di atas tentang hadis dan aspek-aspek lain dari kesejarahan bangsa Arab pada

waktu itu. Perbedaan itu terletak, paling tidak dalam empat hal berikut ini.

Pertama, keadaan masyarakat Arab yang terkenal kuat di bidang hapalan. Sebelum hadis dihimpun dalam kitab-kitab hadis secara resmi dan massal, pada umumnya hadis diajarkan dan diriwayatkan secara lisan dan hapalan. Kedua, pencatatan hadis pada waktu itu sebetulnya sudah ada. Hanya saja kegiatan pencatatannya, selain masih dimaksudkan untuk kepentingan pribadi para pencatatnya, belum bersifat resmi dan massal. Ketiga, ketika semakin banyak sahabat yang wafat, sejalan dengan kian banyaknya masalah yang muncul dalam masyarakat Islam yang terus berkembang, kaum Muslim merasakan perlunya mengumpulkan informasi tentang Nabi. Sehingga, usaha mengumpulkan dan menyusun hadis secara tertulis terus menemukan momentumnya. Keempat, dalam praktek kehidupan sehari-hari, pada masa Nabi, sahabat dan generasi berikutnya, perincian dari sejumlah prinsip dasar dan garis-garis besar masalah yang tidak terdapat dalam al-Qur'an, bisa ditemukan dalam hadis, sehingga hadis tetap eksis dalam kehidupan kaum Muslim. Oleh karena itu, tak berlebihan jika dikatakan bahwa bagian terbesar dari konsep (kehidupan) Islam ditemukan dalam hadis yang kemudian dikenal dengan nilai-nilai Sunnah Nabi (*Sunnah Nabawiyah*).

Hadis yang bersumber dari dan berkembang dalam kehidupan Nabi itu (dengan diketahui oleh para sahabat), menyebar secara simultan seiring dengan penyebaran Islam ke berbagai wilayah. Pasukan kaum

Muslim yang menaklukkan wilayah Irak, Persia, Palestina dan Mesir secara otomatis menyebarkan hadis ke wilayah-wilayah tersebut. Bahwa hadis, dalam batas-batas pengertian di atas, telah ada sejak masa awal Islam adalah fakta yang tidak perlu diragukan. Bahkan, sepanjang kehidupan Nabi cukup alamiah bagi kaum Muslim (dengan konsekuensi adanya keharusan menerima fakta tersebut) untuk berbicara tentang apa yang dikatakan dan dikerjakan Nabi.

Dengan demikian, penolakan atas fenomena alami ini (menolak akan keberadaan hadis), sama artinya dengan irasionalitas yang berlebihan dan itu merupakan sebuah "dosa" terhadap sejarah. Hadis yang pada periode turunnya wahyu sudah berfungsi sebagai penjelasan (*bayân*) al-Qur'an, melalui diri Nabi sendiri. Ia lahir dalam rangka menegakkan syariat Islam dan membentuk masyarakat Muslim. Pada saat itu, Muhammad sebagai Nabi, dengan keteladanannya menjadi panutan para sahabat. Oleh karena itu, para sahabat, dengan ingatannya yang kuat, dapat menghapal ajaran-ajaran Nabi yang mereka terima, baik secara langsung ataupun tidak. Di samping itu, semua yang ada pada Nabi merupakan majlis ilmiah. Perilaku, penuturan, isyarat, dan diamnya, menjadi pedoman bagi kehidupan mereka.

Adanya kontradiksi riwayat antara larangan dan perintah penulisan hadis, juga tidak bisa lepas dari latar konteks tertentu. Intinya, kontradiksi tersebut hanyalah pada teks larangan dan perintah itu, bukan pada substansi. Tujuannya adalah agar jangan sampai terjadi percampuran antara hadis dengan ayat al-Qur'an. Di luar itu, riwayat perintah penulisan hadis

(secara terpisah dari ayat al-Qur'an) ditemukan dalam konteksnya masing-masing.

Dengan demikian, realitas hadis sebagai pedoman kedua setelah al-Qur'an, di samping juga sebagai tambang informasi historiografi awal Islam, memiliki dasar historis yang kuat. Karena ia sudah dapat dibuktikan keberadaannya, baik sebagai bentuk informasi dari apa yang terdapat pada dan dengan diri Nabi maupun fungsi serta kedudukannya. Ia kemudian dihimpun dalam sumber-sumber pokok (*al-mashadir al-ashliyyah*) yang dinilai sebagai "kitab induk hadis." Pada kitab-kitab itu, hadis ditulis secara lengkap dengan jalur mata rantai transmisinya (*sanad*).

Namun, ternyata dalam kitab-kitab induk hadis tersebut terdapat sejumlah riwayat yang berbeda antara satu dengan yang lainnya, meskipun tidak bisa dikatakan bertentangan. Persoalan ini dianggap menarik, karena menyangkut posisi hadis sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an yang memerlukan penjelasan lebih lanjut. Melalui sejumlah riwayat itu juga, diketahui adanya versi lain bahwa Nabi meninggalkan satu hal lagi selain Al-Qur'an, yang juga harus dipegang oleh para sahabat (kaum Muslim), yaitu keturunan (*'Itrah*) atau Ahlulbait, yang jika disusun secara skematis (struktural) kedudukannya dianggap sama dengan Sunnah.

D. *'Itrah* dan Sunnah: Dari Teks menuju *Syarah*

Selama ini sering diperoleh kesan bahwa apabila term keturunan Nabi (*'itrah*) atau Ahlulbait muncul,

maka konotasinya terkait dengan modus keberadaan (*mode of existence*) Islam madzhab Syi'ah. Hal itu timbul karena antara Ahlulbait dan kaum Syi'ah, dalam perjalanan sejarah politik Islam, seolah-olah sudah menjadi kata sinonim.

Padahal sebetulnya di antara para imam Ahlulbait sendiri, yang "secara kebetulan" menjadi periwayat (*râwî*) dalam beberapa *sanad* hadis *'itrah* tersebut, tidak sedikit yang berada pada tradisi Sunnah yang lurus (*al-sunnah al-mustaqîmah*). Sehingga banyak ulama Sunni yang meriwayatkan dan menulis ulang riwayat-riwayat tentang Ahlulbait tersebut. Hanya saja, persoalan politiklah yang menyebabkan para imam tersebut dinilai berpaham Syi'ah. Asumsi bahwa para imam Ahlulbait itu berada dalam Sunnah yang lurus, sesuai dengan pernyataan Ibn Katsîr (w. 774 H). Beliau mengatakan bahwa para ulama dari kalangan Ahlulbait itu termasuk ulama terbaik (pada zamannya), karena mereka telah terbukti berada dalam Sunnah yang lurus.

Di antara ulama yang mengemukakan penilaian tentang kedudukan Ahlulbait tersebut adalah sebagaimana berikut ini. Pertama, Ibn Taimiyah (661-728 H), menulis buku *Huqûq Ali al-Bayt* (hak-hak keluarga Ahlulbait), diedit oleh 'Abd Al-Qadîr Ahmad 'Atha', diterbitkan oleh Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah Beirut, tahun 1987. Kedua, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, ulama yang sudah jelas kesunniannya, menulis buku *Ihyâ' al-Mayyit bi Fadlâ'il Ahl al-Bayt,* diedit oleh Mushthafa 'Abd Al-Qadîr 'Atha', diterbitkan oleh Dâr al-Jail Bayrut, tahun 1980. Di dalamnya terdapat 60 (enam puluh) hadis keutamaan Ahlulbait, termasuk

hadis yang dikenal sebagai *tsaqalain*. Ketiga, Yûsuf b. Ismâ'îl al-Nabhânî, *al-Syarf al-Muabbad li Ali Muhammad*, diterbitkan oleh Mushthafa al-Bâb al-Halabî Mesir, tahun 1973. Keempat, Muhammad 'Abduh Yamanî menulis '*Allimû Awlâdakum Mahabbata Ali Bait al-Nabî Saw.* Kelima, al-Syaikh Mu'min b. Hasan Mu'min Al-Syabalanjî menulis *Nûr al-Abshr fî Manâqib Ali al-Nabî al-Mukhtâr,* diterbitkan oleh Dâr al-Fikr Beirut, tanpa tahun. Keenam, al-Syaikh Muhammad b. 'Alî al-Shabbân menulis *Is'âf al-Râghibîn fî Sîrat al-Mushthafa,* dicetak sebagai catatan pinggir (*hâmisy*) pada kitab *Nûr al-Abshâr* di atas.

Dengan demikian berdasarkan sejumlah pandangan di atas, kiranya dipandang perlu melakukan pengkajian ulang secara metodologis terhadap maksud peninggalan Nabi yang disepakati oleh kaum Muslim tersebut. Apakah yang ditinggalkan Nabi selain al-Qur'an itu hanya Sunnah-nya atau ada yang lainnya?

Mungkin juga melalui pendekatan kompromistik dapat dinyatakan bahwa tidak ada perbedaan mendasar antara peninggalan Nabi berupa Sunnah dan '*Itrah* atau Ahlulbait—dengan pengecualian dalam masalah politik. Ini bisa terlihat dari upaya Ibn al-Atsîr al-Jazîrî yang berusaha menyatukan periwayatan *matan* hadis tentang "Sunnah" dengan "'Itrah" dalam satu bab *al-Istimsâk bi al-Kitâb wa al-Sunnah* dalam karyanya *Jâmi*' *al-Ushûl fî Ahâdîts al-Rasûl*. Begitu juga 'Abd Al-Rahmân b. 'Alî al-Syaibânî dalam *Taisîr al-Wushûl ilâ Jâmi*' *al-Ushûl min Hadits al-Rasûl* dan Syekh Manshûr 'Alî Nâshif dalam *al-Tâj al-Jâmi*' *li al-*

Ushûl fî AHâdîsh al-Rasûl melakukan hal yang sama dengan Ibn al-Atsîr. Syekh Manshûr bahkan membuat *fashal* khusus dalam *Kitâb al-Fadla'il*-nya. Ia menggunakan pendekatan *takhshish* bahwa Sunnah yang ditinggalkan oleh Nabi adalah (apa-apa yang terdapat pula pada) 'Itrah atau Ahlulbaitnya.

Menurut Ayatullâh Burujardi, seorang ulama Syi'ah, Nabi dalam beberapa kesempatan mengatakan bahwa "dirinya meninggalkan dua hal yang berharga: Kitabullah (al-Qur'an) dan Sunnahnya". Di sini terdapat suatu ketetapan tentang keterkaitan erat antara keturunan Nabi dan Sunnahnya dalam menjawab persoalan. Ini menunjukkan bahwa keduanya tidaklah terpisah. Keturunan Nabi yang menguraikan dan memelihara Sunnahnya. Ketika Nabi menyebut keturunannya bersamaan dengan Kitabullah, maka yang dimaksud adalah Sunnahnya yang diperoleh dari keturunannya sendiri. Jadi, keturunan Nabi itulah Sunnahnya. Demikian juga maksud dari Ahlulbait adalah sejumlah keluarga Nabi yang memiliki kompetensi dalam Sunnah. Bahkan mungkin saja, secara tekstual Nabi hanya meninggalkan al-Qur'an. Meskipun pernyataan terakhir ini akan bertentangan dengan ayat al-Qur'an itu sendiri.

E. Antara Otentisitas dan Validitas: Awal Persoalan

Kajian tentang otentisitas, validitas dan reliabilitas hadis melekat dengan perjalanan transmisi hadis (*sanad*) itu sendiri. Seperti ungkapan Ibn Sirin (w. 110 H) dalam *Muqaddimah Shahîh Muslim*:

> Pada mulanya para sahabat tidak pernah mempersoalkan sanad. Akan tetapi setelah terjadi fitnah, mereka menuntut nama-nama periwayat hadis (râwî)-nya untuk diteliti. Hadis yang diriwayatkan oleh ahli Sunnah, mereka terima. Sedangkan hadis yang diriwayatkan oleh ahli bid'ah, mereka tolak.

Hal senada dinyatakan Al-Dzahabî (w. 748 H.) terkait sejumlah periwayat hadis (*râwî*) dari pelaku bid’ah yang berkualitas *shadûq* (masuk dalam kategori adil/*ta’dîl*): “Hendaklah kita mengambil ke-Shadûq-annya dan biarkanlah mereka bertanggung jawab tentang kebid’ahan-nya*”.*

Demikian juga ungkapan Al-Dahlawî (1176 H) dalam *Hujjat Allâh Al-Bâligah* yang menyatakan:

> Tidak ada jalan lain untuk mengetahui syariat-syariat dan hukum-hukum kecuali dari hadis (khabar Nabi). Kita juga tidak punya jalan lain untuk mengetahui khabar-khabar itu, kecuali melalui periwayatan yang sampai pada Nabi secara bersambung (muttashil) dan periwayatan tersebut juga tidak akan sampai kepada kita kecuali dengan menelusuri kitab-kitab ilmu hadis yang terkodifikasikan. Sebab sekarang ini, tidak ada riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan selain yang ada dalam kitab-kitab tersebut".

Penegasan yang sama disampaikan Ibn Katsîr (w. 774 H.) dalam *al-Ba'its al-Hatsits,* seperti dikutip Ahmad Muhammad Syakir:

> Orang yang diterima (periwayatannya) adalah orang tsiqat dan dlâbith (kuat hapalan) mengenai apa yang diriwayatkannya; yaitu orang muslim, berakal, balig, selamat dari sebab-sebab kefasikan, dan hilangnya kehormatan (murû'ah). Di samping itu, orang tersebut harus senantiasa terjaga, tidak pelupa, hapal ketika akan menyampaikan hadis dan memahami maknanya. Apabila

syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka periwayatannya ditolak".

Berdasarkan pernyataan para ulama tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa hadis bisa dipastikan validitas atau kesahihannya apabila diriwayatkan oleh orang yang adil, kuat hapalan (*dlâbith*), jalur transmisi periwayatannya (*sanad*) bersambung, tidak terdapat cacat ('*illat*) dan tidak bertentangan dengan argumen yang lebih kuat (*syâdz*). Selanjutnya, para ulama sepakat bahwa hadis sahih memiliki kedudukan sebagai argumen pokok dalam hukum (*hujjah*) dan karenanya wajib diamalkan. Menurut para ahli fikih dan mayoritas ahli hadis, hal yang sama berlaku bagi hadis hasan (*al-hadīts al-h̲asan*) yang derajatnya sedikit lebih rendah di bawah hadis sahih. Karena kejujuran periwayat (*râwî*)-nya dan ketersambungan jalur transmisi *sanad*-nya telah diketahui. Rendahnya tingkat hapalan tidak mengeluarkan periwayatnya dari jajaran periwayat yang mampu menyampaikan hadis sebagaimana ketika hadis itu pertama kali didengar.

F. Metodologi dan Sumber Data

Tulisan ini menegaskan bahwa ketentuan penilaian hadis sangat ketat, karena secara historis terkait dengan terjadinya pemalsuan hadis, baik yang dilakukan oleh orang-orang Syi’ah maupun Sunni sendiri. Ia juga terkait dengan kemunculan berbagai madzhab, menguatnya persoalan politik, dan masalah lainnya.

Penjelasan mengenai proses perjalanan transmisi hadis mulai dari Nabi hingga para pengumpul hadis (*mudawwin*), setidaknya pada sepuluh generasi

periwayat (*thabaqah*) berikutnya, bisa menjadi kerangka tentatif kajian tentang hadis wasiat Nabi dalam tulisan ini. Kajian spesifik tentang riwayat hadis wasiat Nabi yang dijadikan obyek tulisan ini kiranya sebelumnya belum dilakukan para sarjana. Tetapi, kitab atau buku-buku yang mencantumkan riwayat tersebut sudah ada, meskipun tidak menggunakan pendekatan integratif antara ilmu hadis dan historiografi Islam. Semua riwayat hadis wasiat Nabi tersebut tercantum dalam sejumlah kitab hadis beserta penjelasan (*syarh*)-nya. Dalam kitab-kitab tersebut, riwayat hadis itu tidak dibahas secara rinci. Tetapi, kitab *syarh* hanya menjelaskan sesuatu yang dianggap penting sebagaimana penjelasan atas hadis lainnya.

Sumber kajian ini terdiri dari sumber utama dan sumber pembantu (sekunder). Sumber utama merupakan kitab-kitab induk hadis, seperti *'Ulûm al-Hadits*, *Rijâl al-Hadits*, *al-Jarh wa al-Ta*'*dîl* dan kitab-kitab sejarah yang terdapat dalam sejumlah kitab hadis induk tertentu. Sumber sekundernya adalah sejumlah kitab dan buku yang pokok pembahasannya bukan tentang teori validasi hadis (*tashîh*), meskipun ia masih memiliki keterkaitan dengan obyek kajian. Sumber sekunder ini terdiri dari kitab-kitab tafsir, fiqih, ushul fiqih, syarah hadis dan sejarah.

Kajian ini mempergunakan metode *takhrîj,* yaitu metode spesifik dan baku yang dipakai untuk meneliti derajat kualitas hadis. *Takhrîj* berarti penyebutan hadis dengan masing-masing *sanad*-nya pada kitab sumber hadis. Bila perlu, penambahan (pencarian) *sanad*-nya

dilakukan untuk menambah penjelasan hadis yang lebih dahulu disebutkan, sehingga kekuatan hukum *sanad* dan *matan* pada hadis tersebut menjadi bertambah. Dengan demikian, *takhrij* adalah suatu metode penunjukan hadis kepada sumber-sumber aslinya berikut *sanad*-nya dan menjelaskan (melakukan telaah kritis terhadap *sanad* dan *matan*) derajat kualitas hadis tersebut. Jjika dilihat esensinya, metode *takhrîj* merupakan bagian dari metode historiografi (Islam). Namun, karena para ulama hadis telah membuat sistematika metode *takhrîj* secara khusus, maka ia kemudian secara teknis dipisahkan dari metode studi kesejarahan.

G. Penelusuran *Sanad*

Dengan berpegang pada pendapat Mahmud Thahhan dan 'Abd al-Muhdi, kajian ini menggunakan lima langkah dalam metode *takhrij*, yaitu: (1) Mengetahui sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut; (2) Mengetahui lafal pertama dari *matan* hadis tersebut; (3) Mengetahui lafal *matan* hadis yang sedikit berlakunya; (4) Mengetahui pokok bahasan hadis tersebut atau sebagiannya, jika mengandung beberapa pokok bahasan; (5) Meneliti keadaan hadis tersebut secara terpadu dari segi *sanad* dan *matan.*

Berdasarkan langkah pertama, dengan menggunakan kitab *Musnad Ahmad* ditemukan bahwa *matan* lafal "*taraktu fi kum*" beserta derivasi katanya, terdapat pada riwayat *musnad* sahabat: Abu Sa'id al-Khudri, Zaid b. Arqam, Abu Sa'id al-Khudri, dan Zaid bin Tsabit. Sedangkan dengan menggunakan kitab *Mu'jam al-Thabarani,* riwayat hadis "*taraktu fi kum*" di

temukan pada *mu'jam* sahabat: Abu Sa'id al-Khudri, Zaid bin Tsabit, dan Zaid bin Arqam.

Berdasarkan langkah kedua dengan mempergunakan kitab *Mawsu'at Athraf al-Hadits al-Nabawi al-Syarif* karya Abu Hajar Muhammad al-Sa'id bin Basuni Zaghul, riwayat hadits "*taraktu fi kum*" beserta derivasi katanya ditemukan pada Juz III halaman 643 dan Juz IV halaman 361. Dalam kitab ini diinformasikan bahwa riwayat hadis "*taraktu fi kum*" beserta derivasi katanya terdapat dalam sejumlah kitab hadis, baik dalam kitab hadis pokok ataupun bukan. Kitab ini mempergunakan kata pertama dari setiap *matan* hadis. Karenanya, relatif lebih mudah jika dibandingkan dengan kitab-kitab bantu sebelumnya.

Berdasarkan langkah ketiga dengan mempergunakan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadits*, dari tujuh jilid yang ada, ditemukan bahwa:

1. Dengan mempergunakan kata *taraka*, informasi data diperoleh pada jilid I halaman 270. Di sana diketahui bahwa riwayat hadis tersebut berada pada: (1) *Sunan Abi Dawud; Kitab Manasik*; nomor urut bab 56; (2) *Sunan Ibn Majah; Kitab Manasik* nomor urut bab 84; (3) *Muwaththa' Malik; Kitab al-Qadar*; nomor urut Bab 3; dan (4) *Musnad Ahmab bin Hanbal*, jilid III halaman 26. Masih pada jilid yang sama, pada halaman 271, terdapat kata *tarikum* yang hadisnya diketahui terdapat pada *Musnad Ahmad bin Hanbal*, jilid III halaman 14 dan 17.
2. Dengan mempergunakan kata *tsaqala*, informasi data diperoleh pada jilid I halaman 294. Diketahui

bahwa riwayat hadis tersebut berada pada: (1) *Shahih Muslim; Kitab Fadlail al-Shahabah;* nomor urut bab 36-37; (2) *Sunan al-Darimi; Kitab Fadlail al-Qur’an;* nomor urut bab 1; dan (3) *Musnad Ahmad bin Hanbal*, jilid III halaman 14, 17, 26, dan 59; jilid IV halaman 367 dan 371.

3. Dengan mempergunakan kata *habala*, informasi data diperoleh pada jilid I halaman 414. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terdapat pada: (1) *Sunan al-Tirmidzi; Kitab al-Manaqib*; nomor urut 31; (2) *Shahih Muslim; kitab Fadlalil al-Shahabah;* nomor urut bab 36-37; (2) Sunan al-Darimi; *Kitab Fadlail al-Qur’an*; nomor urut bab 1; dan (3) *Musnad Ahmad b. Hanbal*, jilid III halaman 14, 17, 26, dan 59; jilid V halaman 182.
4. Dengan mempergunakan kata *khalafa*, informasi data diperoleh pada jilid II, halaman 70. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada Musnad Ahmad b. Hanbal, Jld V, halaman 182 dan 189.
5. Dengan mempergunakan kata *dzkara*, informasi data diperoleh pada jilid II, halaman 180. diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Sunan al-Darimi; Kitab Fadlail al-Qur’an*; nomor urut bab 1; dan *Musnad Ahmad b. Hanbal*, jilid III, halaman 114 dan jilid IV halaman 367.
6. Dengan mempergunakan kata *sanna*, informasi data diperoleh pada jilid II halaman 556. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Muwaththa’ Malik; Kitab al-Qadar;* nomor urut bab 3.

7. Dengan mempergunakan kata *'ashama,* informasi data diperoleh pada jilid IV halaman 250. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Sunan Abi Dawud, Kitab al-Manasik;* nomor urut bab 56; dan *Sunan Ibn Majah; Kitab al-Manasik*; nomor urut bab 84.
8. Dengan mempergunakan kata *kataba,* informasi data diperoleh pada jilid V halaman 529. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Sunan al-Darimi; Kitab Fadla'il al-Qur'an* no urut bab 1; dan *Musnad Ahmad b. hanbal,* jilid IV halaman 367.
9. Dengan kata *kataba*, informasi data juga diperoleh pada jilid V halaman 530. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Sunan al-Darimi; Kitab Fadla'il al-Qur'an* no urut bab 1.
10. Dengan kata *kataba*, informasi data juga diperoleh pada jilid V, halaman 534. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada: (1) *Shahih Muslim; Kitab al-Hajj;* no urut bab 147; (2) *Sunan Abi Dawud; Kitab Al-Manasik;* no urut bab 56; dan (3) *Muwaththa' Malik; Kitab Al-Qadar;* no urut bab 3.
11. Dengan kata *kataba*, informasi data diperoleh pada jilid V, halaman 534. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Musnad Ahmad b. Hanbal*, jilid III, halaman 17 dan jilid V, halaman 182 dan 189.
12. Dengan mempergunakan kata *masaka*, informasi data diperoleh pada jilid VI halaman 222. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada *Sunan al-Tirmidzi; Kitab Al-Manaqib;* no urut bab 31.

Dengan demikian, diketahui bahwa berdasarkan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadits al-Nabawi,* diperoleh informasi bahwa riwayat-riwayat hadis tersebut terletak pada kitab *Shahih Muslim, Sunan Abi Dawud, Sunan al-Tirmidzi, Sunan Ibn Majah, Muwaththa' Malik, Musnad Ahmab b. Hanbal* dan *Sunan al-Darimi*.

Berdasarkan langkah keempat dengan menggunakan kitab *Miftah Kunuzis al-Sunnah*, ditemukan petunjuk hadis dengan redaksi *matan* ketiga, yakni Nabi meninggalkan Kitabullah dan Sunnah Nabi sebagai pedoman bagi umatnya. Tetapi, pada perintah selanjutnya mengharuskan peneliti melihat tema "Muhammad" pada halaman 448. Pada tema tersebut ditemukan hadis dengan redaksi *matan* kedua, yakni Kitabullah dan keturunan ('itrah) atau Ahlulbaitnya. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada: (1) Thabaqat ibn Sa'ad; Juz II, halaman 2; (2) Musnad Ahmad b. Hanbal, jilid III, halaman 14, 17, 26 dan 59; jilid IV, halaman 366 dan 371; jilid V, halaman 181 dan 189.

Petunjuk berikutnya adalah ditemukan hadis dengan redaksi *matan* keempat (Kitabullah, Sunnah dan keturunan ('*itrah*) atau Ahlulbait. Diketahui bahwa riwayat hadis tersebut terletak pada Musnad Imam Zaid b. 'Ali, halaman 969.

Kajian ini tidak mempergunakan langkah kelima, karena semua data yang tercantum dalam sumber pokok berupa kitab hadis yang sembilan (*al-kutub al-tis'ah*) sudah berhasil ditemukan.

Kajian riwayat hadis wasiat Nabi ini terdiri beberapa langkah. Pertama, pembahasan sumber atau

studi pustaka berupa pelacakan riwayat-riwayat hadis wasiat Nabi. Pada bagian ini, setelah pelacakan dengan mempergunakan empat langkah dalam metode *takhrij* di atas, pembahasannya dimulai dengan mengklasifikasikan kitab-kitab hadis yang terdiri dari dua kelompok, yaitu:

1. Kelompok yang masuk ke dalam kitab hadis yang enam (*al-kutub al-sittah*); terdiri dari kitab-kitab:
   a. *Shahih Muslim;*
   b. *Sunan Abî Dâwud;*
   c. *Sunan al-Tirmidzî;*
   d. *Sunan Ibn Mâjah*;
2. Kelompok di luar *al-Kutub al-Sittah*; terdiri dari kitab-kitab:
   a. *Muwaththa' Mâlik;*
   b. *Musnad Imâm Ahmad;*
   c. *Sunan al-Dârimî;*
   d. *Mushshannaf Ibn Abî Syaibah;*
   e. *Al-Mu'jam al-Shaghîr;*
   f. *Al-Mu'jam al-Kabîr;*
   g. *Thabaqât Ibn Sa'ad;*
   h. *Shahîh Ibn Hibbân;*
   i. *Shahîh Ibn Khuzaimah*
   j. *al-'Ma'rifah wa al-Târikh;*
   k. *Hilyât al-Auliyâ';*
   l. *Al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain;*
   m. *Al-Sunan al-Kubra;*
   n. *Al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwî wa Adâb al-Sâmi';* dan
   o. *Musnad al-Imâm Zaid b. 'Alî.*

Pada bagian ini, mencakup pula pembahasan mengenai sabda Nabi dalam dalam tiga khutbahnya,

yaitu: (a) Khutbah Nabi di 'Arafah pada waktu haji *wada'*, (b) Khutbah Nabi di Ghadîr Khumm, sekembalinya Nabi menuju Madinah setelah menunaikan ibadah hajinya itu dan (c) Khutbah (atau perkataan) Nabi menjelang wafatnya.

Kedua*,* analisis *sanad* dan *matan* dari seluruh riwayat yang telah berhasil dilacak dari masing-masing kitab hadis yang sudah terkumpul pada bagian pertama. Pada bagian ini, peneliti menerapkan kritik atas jalur transmisi hadis atau *sanad* (*naqd al-sanad*) melalui ilmu tentang periwayat hadis (*'ilm rijâl al-hadits*), ilmu sejarah periwayat hadis (*'ilm târikh al-ruwâh*) dan ilmu a*l-jarh wa al-ta'dîl*. Untuk analisis *matan,* peneliti menerapkan kritik atas materi hadis atau *matan* (*naqd al-matan*)*,* dengan terlebih dahulu mengetahui seluruh *sanad* yang *shahîh*.

Ketiga*,* mengembangkan pemahaman mendalam atas hadis (*fiqh al-hadîts*) dan pentingnya kedudukan hadis sebagai argumen pokok (*hujjah*) sebagai implikasi dari kualitas hadis yang telah diketahui.

Selain itu, untuk memudahkan pelacakan hadis wasiat Nabi tersebut, jalur-jalur riwayatnya dibagi ke dalam dua kelompok berdasarkan sumber pelacakannya, dilakukan dua jalur: (1) Pelacakan riwayat-riwayat dalam kitab hadis yang enam (*al-kutub al-sittah*). Kitab hadis yang enam ini dipandang sebagai sumber utama hadis. Para penyusunnya dianggap telah mencurahkan segala daya dan kemampuan mereka secara optimal untuk mencari dan meneliti hadis. (2) pelacakan riwayat yang terdapat di luar kitab hadis yang enam (*al-kutub al-sittah*).

Jalur-jalur riwayat hadis wasiat Nabi yang terdapat dalam kelompok *al-kutub al-sittah* bisa ditemukan dalam Kitab *Shahîh Muslim,* Kitâb al-Manâsik, Bâb Shifat Hajj Rasûlillâh dan Kitâb Fadlâil al-Shahâbah, Bâb Fadlâil 'Alî b. Abî Thâlib; *Sunan Al-Tirmidzî,* Kitâb al-Manâqib, Bâb Manâqib Âli Bait al-Nabi saw; *Sunan Abî Dâud,* Kitâb al-Manâsik, Bâb Shifat Hajj Rasûlillâh Saw.; dan *Sunan Ibn Mâjah,* Kitâb Al-Manâsik, Bab Shifat Hajj Rasûlillâh saw.

Adapun riwayat hadis wasiat Nabi yang terdapat dalam kelompok di luar *al-kutub al-sittah* ada dalam *Muwaththa' al-Imâm Mâlik,* Kitâb al-Qadr, Bâb al-Nahy 'an al-Qaul bi al-Qadr; *Musnad Imâm Ahmad,* dalam *musnad* Abû Sa'îd al-Khudrî, Zaid b. Arqam, Zaid b. Tsâbit; *Sunan al-Dârimî,* Bâb Fadlâil al-Qur'ân; *Mushannaf Ibn Abî Syaibah,* Kitâb Fadlâil al-Qur'ân, Bâb fî al-Washiyyah bi al-Qur'ân wa Qirâatih dan Kitâb al-Fadlâil, Bâb Mâ A'tha al-Lâh Muhammadan; *al-Mu'jam al-Shâghîr*; *al-Mu'jam al-Kabîr*; *al-Thabaqât al-Kubrâ,* Bâb Dzikr Ma Qarab li Rasûlillâh Saw min Ajalih; *al-Ma'rifah wa al-Tarikh*; *Shahîh Ibn Khuzaimah,* Bâb Dzikr al-Bayân anna al-Nabi Saw. innamâ Khathaba bi 'Arafat Râkiban lâ Nazîlan bi al-Ardl dan Bâb Dzikr al-Dalîl 'alâ anna Banî 'Abd al-Muthallib Hum min Âli al-Nabi saw; *Shahîh Ibn Hibbân,* Bâb Dzikr Itsbât al-Hudâ li Man Ittaba' al-Qur'ân wa al-Dlalâlah li Man Tarakah; *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhayn,* Kitâb al-'Ilm, Bâb Khuthbatuh saw fî Hajjat al-Wadâ' dan Kitâb Ma'rifat al-Shahâbat, Bâb Washiyyat al-Nabâ' fî Kitâbillâh wa 'Itrat Rasûlih; *al-Sunan al-Kubra li al-Baihaqî,* Kitâb al-Shalâh, Bâb Bayân Ahli Baitih dan Kitab Adâb al-Qâdlî,

Bab Mâ Yaqdlî bih al-Qâdlî; *Hilyat al-Auliyâ', Musnad* Hudzaifah b. Asîd, *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwî wa Adâb al-Sâmi'*; dan *Musnad al-Imâm Zaid b. 'Alî.*

Itulah seluruh riwayat hadis wasiat Nabi yang telah berhasil ditemukan dalam sejumlah kitab hadis induk melalui proses pen-*takhrîj*-an dengan memakan waktu yang relatif cepat. Riwayat hadis tersebut sedikitnya terdapat pada tujuh kitab hadis induk kelompok pertama, yakni *Shahîh Muslim, Sunan Abî Dâwud, Sunan al-Tirmidzî, Sunan Ibn Mâjah, Muwaththa' al-Imâm Mâlik, Musnad al-Imâm Ahmad* dan *Sunan al-Dârimî.*

Untuk melakukan penelusuran pada kitab hadis induk di luar tujuh kitab tersebut tentu akan memakan waktu yang relatif lebih lama. Hal ini karena kitab-kitab penunjang untuk kelompok kitab di luar tujuh kitab tersebut tidak begitu banyak tersedia, terkecuali untuk sejumlah kitab yang telah diedit dan diberi indeks pada bagian akhir.

H. Variasi Redaksi *Matan*

Dalam hal variasi redaksional materi hadis atau *matan,* kajian ini menentukan pemilahan dan pemilihan terhadap *matan* yang dianggap paling mewakili dari sejumlah redaksi yang terdapat dalam kitab-kitab hadis yang sudah ditentukan di atas. Pemilihan ini untuk menghindari terjadinya pengulangan penulisan sejumlah *matan* yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi.

Untuk kelompok redaksi *matan* I, dipilih hanya satu *matan* saja. Karena dari sejumlah kitab hadis tersebut memang hanya ditemukan satu redaksi, yaitu:

وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله

Untuk kelompok redaksi *matan* II, dipilih empat *matan*. Meskipun dalam pembahasan perbandingannya kemudian ditentukan hanya satu *matan* yang dijadikan *matan* standar berdasarkan jalur transmisi atau *sanad* yang paling sahih. Keempat *matan* tersebut adalah:

١- أنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي

٢- إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما

٣- إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض أو ما بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض

٤- [قال على بن ربيعة لزيد بن أرقم] أسمعت رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم يقول إني تارك فيكم الثقلين ؟ قال : نعم

Untuk kelompok redaksi *matan* III dipilih hanya satu *matan.* Meskipun untuk kelompok ini sebetulnya terdapat dua redaksi. Pemilihan redaksi ini didasarkan pada jalur transmisi atau *sanad* yang paling sahih, seperti akan dijelaskan nanti. *Matan* untuk kelompok redaksi ini adalah:

إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلـن تضـلوا أبدا كتاب الله وسنة نبيه

Untuk kelompok redaksi *matan* IV hanya ada satu redaksi, yaitu *matan* yang terdapat dalam *Musnad Imâm Zaid b. ‘Alî.* Redaksi *matan*-nya adalah:

إني خلفت فيكم كتـاب اللـه وسـنتي وعـترتي أهـل بيتي

Variasi berbagai redaksi *matan* ini menjadi penting karena memperlihatkan bagaimana makna integral seluruh *matan* tersebut diperoleh melalui proses pembandingan antar-redaksi *matan* (*muqaranatl al-mutun*). Implikasi pembandingan ini akan memunculkan pengembangan makna *matan* yang akan menentukan pembahasan kritik *matan.*

I. Analisis Kelompok Redaksi *Matan* I-IV

Dengan melihat peristiwa penyabdaannya, sejumlah riwayat hadis wasiat Nabi di atas diketahui, bahwa Nabi telah menyampaikannya dalam satu khutbah di hadapan banyak manusia. Ini berarti bahwa isi hadis ini berlaku dan mengikat bagi siapa saja di kalangan umatnya. Bagi yang mendengar secara

langsung, kewajiban itu muncul pada saat dia mendengarnya dan bagi yang tidak mendengarnya secara langsung, maka kewajibannya itu muncul pada saat dia mendapatkan informasi bahwa Nabi pernah menyabdakan hal tersebut. Hal ini pun pernah Nabi sampaikan dalam salah satu sabdanya.

1. Kelompok *matan* I: Kitabullah

Untuk kelompok redaksi *matan* I yang berbunyi (وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم بـه كتاب اللـه), hadis ini disabdakan Nabi Muhammad pada saat beliau berkhutbah di Arafah. *Matan* Hadis ini merupakan potongan dari satu *matan* yang sangat panjang. Oleh karena itu, Abû Dâwud (w. 275 H.) menyatakan bahwa boleh jadi di sana sini terdapat kekurangakuratan penyampaiannya (dari *râwî* yang satu kepada *râwî* yang lainnya)

Hampir semua ulama hadis mencantumkan konteks khutbah Nabi ini. Akan tetapi, para ulama itu tidak semuanya memiliki jalur periwayatan yang *sanad*-nya sama. Demikian halnya untuk redaksi *matan* hadis tersebut. Ada ulama yang mencantumkan khutbah Nabi ini secara panjang lebar, ada juga yang hanya sedikit, bahkan ada yang tidak lebih dari "dua" atau "tiga baris" saja dalam kitabnya. Hal ini memunculkan asumsi bahwa tidak semua sahabat yang mendengar khutbah Nabi sanggup mengingatnya secara keseluruhan. Ada yang mengingat "hampir" seluruhnya, tetapi ada juga yang mengingatnya hanya pada bagian-bagian tertentu. Akan tetapi, semua riwayat yang ditemukan dalam tulisan ini hanya

diriwayatkan melalui satu orang sahabat, yaitu Jâbir b. Abdillâh ra (w. 78 H). Dengan demikian, berdasarkan klasifikasi kuantitas perawi, hadis ini termasuk kategori *gharib* pada awal *rawi*-nya atau pada akhir *sanad*-nya.

Imam Muslim (w. 261 H), Abû Dâwud (w. 275 H), Ibn Mâjah (w. 273/83 H), dan Ibn Khuzaimah (w. 311 H) adalah ulama-ulama yang mencantumkan khutbah ini secara panjang lebar dan memiliki jalur *sanad* dengan sejumlah *râwÎ* yang sama. Sementara itu, redaksi yang dimiliki ulama lain, seperti Ibn Abî Syaibah (w. 235 H), tidak sepanjang redaksi empat ulama di atas, sekalipun ada sebagian jalur periwayatannya memiliki *sanad* yang sama.

Para penulis sejarah juga mencantumkan peristiwa ini dalam sejumlah bukunya. Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, (w. 1787 M) dan Ibn Katsîr (w. 774 H.) mencantumkannya berdasarkan riwayat Muslim. Sedang Muhammad al-Khudlarî Bik mencantumkannya berdasarkan riwayat Ibn Mâjah. Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî juga mencantumkan riwayat ini dalam bukunya juga berdasarkan riwayat Muslim. Namun, ternyata al-Bûthî mencantumkan redaksi وسنة رسول dalam bukunya itu. Padahal, dalam riwayat Muslim, tidak ditemukan kata-kata tersebut.

Sementara itu, Muhammad al-Ghazalî mencantumkannya berdasarkan riwayat Ibn Hisyâm (w. 218 H) dari Ibn Ishâk (w. 150 H.) tanpa *sanad*. Penulis ini hampir sependapat dengan al-Bûthî. Ia men-cantumkan redaksi وسنة نبيه dalam kitabnya. Tampaknya, ia hanya menyandarkan pengutipannya kepada Ibn Hisyâm (w. 218 H.), karena kata-kata tersebut memang terdapat dalam kitab *Sirah* Ibn

Hisyâm (218 H.) atau bisa jadi ia mengutipnya dari al-Thabarî (w. 310 H). Sedangkan Muhammad Ridla dan Muhammad Husain Haikal (w. 1956 M) tampaknya juga melakukan hal yang sama sebagaimana al-Ghazali. Redaksi وسنة نبيه memang tidak terdapat dalam riwayat asalnya, yaitu riwayat Jâbir b. 'Abdillâh (w. 78 H). Akan tetapi setelah dikutip dalam buku-buku sejarah tersebut, redaksi itu diduga berasal dari periwayat yang masuk ke dalam hadis (*idraj*).

Penilaian bahwa redaksi itu berasal dari periwayat yang masuk ke dalam hadis (*idraj*) tersebut juga diterima oleh Ja'far Subhânî. Ulama Syi'ah ini menerima adanya tambahan kata-kata وسنة نبيه dalam redaksi khutbah tersebut. Tetapi, ia berbeda dengan sejumlah ulama Syi'ah lainnya seperti Abû Muhammad al-Hasan al-Harrânî. Ulama Syi'ah yang disebut terakhir ini tidak menambahkan kata-kata وسنة نبيه . Akan tetapi dia mencantumkan kata-kata وعترتي أهل بيتي dalam redaksi khutbah Nabi tersebut. Teks ini sama dengan riwayat yang terdapat dalam *Sunan al-Tirmidzi*.

2. Kelompok *matan* II: Kitabullah dan Ahlulbait

Redaksi untuk kelopok *matan* II (berupa Kitabullah dan Ahlulbait) disabdakan Nabi saat beliau berkhutbah di Ghadîr Khum. Sama halnya dengan redaksi *matan* I, *matan* ini cukup bervariasi, namun tidak sepanjang redaksi *matan* I. Terdapat paling tidak lima orang sahabat yang meriwayatkan hadis dengan redaksi *matan* II ini, yakni Zaid b. Arqam (w. 78 H), Abû Sa'îd

al-Khudrî (w. 74 H), Zaid b. Tsâbit (w. 45 H), Abû Dzarr al-Ghiffârî, dan Hudzaifah b. Asîd.

Dari sejumlah riwayat tersebut, ada yang secara jelas menyebutkan bahwa Nabi telah menyabdakannya pada saat khutbah di Ghadîr Khumm, tetapi ada juga yang tidak. Namun, ketika dilihat antara yang satu dengan yang lainnya, semuanya bisa saling melengkapi, sehingga bisa disimpulkan bahwa Nabi memang menyabdakannya pada waktu tersebut. Hanya saja ditemukan sejumlah riwayat dengan *matan* lain yang, sejumlah redaksi *matan*nya, terlepas dari *matan* ini. Sehingga, kalau saja *matan-matan* yang terlepas ini juga dihitung, maka bisa saja jumlah sahabat yang meriwayatkan hadis ini menjadi banyak. Oleh karena itu, dengan melihat jumlah sahabat yang meriwayatkannya, hadis ini bisa diklasifikasikan sebagai kategori hadis *mutawâtir* dengan jumlah minimal, atau paling tidak sampai kepada klasifikasi hadis *masyhûr*. Selanjutnya, jika tingkatan generasi periwayat hadis (*thabaqah*) dari masing-masing periwayat (*rawî*) pada *sanad* berikutnya dilihat, maka tampak sejumlah orang banyak telah meriwayatkannya. Sehingga hadis ini kembali masuk ke dalam klasifikasi hadis *mutawâtir*.

Para imam Hadis seperti Muslim (w. 261 H), al-Tirmidzî (w. 275/9 H.), Ahmad b. Hanbal (w. 241 H.), al-Dârimî (w. 255 H.), al-Thabaranî (w. 360 H), Abû Yûsuf al-Fasawî (277), Ibn Khuzaimah (w. 311 H.), al-Baihaqî (458 H), Ibn Abî Syaibah (w. 235 H.), al-Hâkim (w. 405 H.) dan Abû Nu'aim (w.430 H.) adalah ulama pengumpul hadis (*mudawwin*) yang mencantumkan hadis dengan redaksi *matan* II ini pada kitab-kitab

mereka. Terdapat sedikit banyak perbedaan redaksi *matan* untuk kelompok redaksi *matan* II ini. Namun kandungan maknanya sama, yaitu Nabi tinggalkan dua perkara yang berharga (*tsaqalain*), yaitu Kitabullah dan *'Itrah* atau Ahlulbait-nya.

Para sejarawan banyak yang mencantumkan peristiwa ini. Ibn Katsîr (w. 774 H) adalah salah seorang sejarawan yang mencantumkan peristiwa ini dalam kitabnya. Ia mencantumkan hadis di atas berdasarkan riwayat Ibn 'Asâkir (w. 557 H). Tampaknya, Ibn Katsir (w. 774 H.) juga memotong *matan* hadis ini karena panjangnya. Yang banyak terdapat dalam kitabnya itu justru riwayat hadis *mawlâ* dan hadis *manzilah*, serta sejumlah hadis tentang keutamaan 'Alî lainnya.

Sarjana seperti Moojan Momen telah menjadikan peristiwa Ghadir Khumm di atas sebagai waktu penetapan bahwa 'Alî adalah pengganti Nabi sebagaimana klaim Syi'ah. Dalam menjelaskan peristiwa tersebut, ia merujuk kepada semua kitab hadis kalangan Sunni, yaitu sejumlah hadis pada kelompok *matan* II di atas.

Ibn Taimiyah (w. 758 H.) juga mengakui eksistensi peristiwa Ghadir Khumm ini. Dalam konteks yang berbeda, dia telah menuliskan hadis ini dalam sejumlah bukunya. Dengan mengutip hadis dengan kelompok *matan* II (Kitabullah dan Ahlulbait), Ibn Taimiyah memiliki pendapat yang, tentu saja berbeda dengan Moojan Momen. Pendapat Ibn Taimiyah cenderung tipikal Sunni. Ia berpendapat bahwa hadis dalam peristiwa Ghadir Khumm di atas maknanya

bukan penunjukan 'Alî sebagai khalifah. Terdapat analisis bahasa yang dipakainya dalam memaknai *matan* hadis Ghadir Khumm ini. Seperti dalam kata *mawlâ* yang dianggap multimakna (*musytarak*). Kata ini bisa berarti "penolong, kekasih dan yang lainnya."

Di antara perkataan Ibn Taimiyah yang terpenting adalah bahwa akidah Sunni berusaha membersihkan diri dari cara kelompok Rafidhah yang membenci sahabat dan mencercanya dan kelompok Nawâshib yang menyakiti Ahlulbait dengan perkataan dan perbuatan. Namun demikian, Ibn Taimiyah tetap tidak menjadikan para Ahlulbait itu imam-imam sebagai tempat rujukan (*marja'*) kaum Muslim. Hal tersebut boleh jadi dikarenakan ketinggian tingkat keadilan (*'adalah*) dan kekuatan hapalan (*dhabt*) para imam tersebut hanya sampai pada Muhammad al-Baqir (w. 122 H.). Untuk Ja'far al-Shadiq, tingkat keadilan yang disandangnya hanya sampai pada kategori "*shaduq, faqih,* dan *imam.*"

Pendapat Ibn Taimiyah tersebut berbeda dengan informasi yang terdapat dalam kitab *Thabaqât Ibn Sa'ad.* Pada kitab ini, Ibn Sa'ad (w. 230 H.) memasukkan hadis Ghadir Khumm tersebut yang diriwayatkan melalui Abû Sa'îd al-Khudrî (w. 74 H.), dalam kelompok hadis tentang "Apa-apa yang Terjadi Menjelang Wafat Nabi saw" (Sa'ad, t.th: 194). Hanya pada kitab *Thabaqât Ibn Sa'ad* inilah terdapat penjelasan tegas dalam sebuah bab mengenai apa-apa yang terjadi menjelang wafatnya Nabi. Sementara itu, literatur lainnya, ada yang menyebutkan bahwa Hadis ini disampaikan pada saat Khutbah Nabi di 'Arafah, seperti riwayat pertama dalam *Sunan al-*

Tirmidzî, dan yang lebih banyak justru tidak menyebutkan pada peristiwa apa beliau menyabdakan hadis ini, seperti dalam *Musnad Ahmad, Mujam al-Thabarânî* dan yang lainnya.

3. Kelompok *matan* III: Kitabullah dan Sunnah Nabi

Redaksi kelompok hadis dengan *matan* III (Kitabullah dan Sunnah Nabi) disabdakan Nabi Muhammad pada saat beliau berkhutbah di 'Arafah. Ini berdasarkan informasi dari Al-Hâkim (w. 405 H.). Seperti kelompok *matan* I (Kitabullah), kelompok *matan* III ini merupakan potongan dari satu *matan* hadis yang sangat panjang. Banyak sejarawan yang mencantumkan khutbah beliau ini dalam buku mereka. Akan tetapi, para sejarawan itu, kecuali Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 310 H), tentu saja tidak mencantumkan *sanad* dalam buku-buku mereka. Al-Albânî juga tidak berhasil menemukan *sanad*-nya ketika dia merujuk kepada kitab *Sirah* Ibn Hisyâm. Muhammad Al-Ghazalî mengatakan, setalah melihat sejumlah kitab lain yang mencantumkan riwayat khutbah Nabi ini, di antara *sanad*-nya terdapat *sanad* Muslim yang bersumber dari sahabat Jâbir ra.

Berbeda dengan redaksi kelompok *matan* I, riwayat kelompok *matan* III ini bersumber dari Abu Hurairah (w. 57/8/9 H.) dan Ibn 'Abbâs (w. 68 H.). Sementara itu, orang-orang yang berada pada generasi periwayat (*thabaqah*) berikutnya juga tidak sebanyak riwayat dengan kelompok *matan* II

(Kitabullah dan Ahlulbait). Namun demikian, riwayat ini menjadi populer di kalangan sejarawan, sebagaimana terlihat dalam penjelasan untuk redaksi kelompok *matan* I.

4. Kelompok *Matan* IV: Kitabullah, Sunnah, Keturunan *'Itrah*

Untuk redaksi *matan* IV disabdakan Nabi menjelang wafatnya. Ini berdasarkan informasi dari Al-Hâkim (w. 405 H.). Ketika itu, kondisi kesehatan beliau sedang berada pada kondisi tersulit dan banyak pula orang yang larut oleh keadaan berada di rumah beliau. Pada saat itu Nabi menyuruh 'Alî b. Abî Thâlib ra (w. 40 H.) untuk memanggil al-Hasan (w. 49 H.) dan al-Husain (w. 61 H.). Setelah kedua cucunya itu berada di dekatnya, maka Nabi pun bersabda: "Wahai manusia, sesungguhnya Aku tinggalkan bagi kalian Kitabullah, Sunnahku dan *'Itrah* (Ahlulbait)-ku". Redaksi ini hanya terdapat pada *Musnad al-Imâm Zaid*. Kajian ini tidak berhasil menemukan redaksi *matan* ini pada kitab-kitab hadis lainnya. Namun demikian, nilai substansi *matan* ini sangat diperlukan untuk pengkompromian dengan ketiga kelompok redaksi *matan* sebelumnya.

J. Analisis *Fiqh al-Hadits*

Setelah seluruh riwayat bersama *matan*-nya ditemukan, kajian ini kemudian melakukan kritik *sanad* dan *matan* (*naqd al-sanad wa al-matn*) menurut standar tradisi ilmu hadis. Unsur-unsurnya mencakup syarat validitas hadis seperti keadilan (*'adalah*), kekuatan hapalan (*dhabt*), ketersambungan jalur

transmisi *sanad* (*ittishal al-sanad),* bersih dari cacat (*'illat*) dan tidak bertentangan dengan argumen yang lebih kuat (*syudzudz*). Dengan dibantu sejumlah kitab biografi periwayat (*rijal al-hadits*), kitab *al-Jarh wa al-Tadil,* dan kitab kritik redaksi matan (*naqd al-mutun*)*,* kajian ini sampai pada proses penarikan kesimpulan hukum atas hadis (*al-hukm 'ala al-hadits*)*.* Secara parsial, riwayat-riwayat hadis wasiat Nabi tersebut ada yang *shahih, hasan*, dan *dha'if.* Namun, secara substantif dapat diklasifikasikan ke dalam kelompok hadis yang bisa dijadikan argumen dalam pengambilan keputusan hukum (*yuhtajju biha*)*.*

Hal tersebut tampak lebih jelas dalam prosedur analisis pemahaman hadis secara mendalam (*fiqh al-hadits*)*.* Para ulama hadis, baik klasik maupun kontemporer, telah memberikan komentar yang relatif proporsional kepada *matan* hadis wasiat Nabi tersebut. Pokok-pokok pemahaman yang dikemukakan mereka terlihat dalam ungkapan yang menyatakan bahwa *matan* hadis ini adalah wasiat Nabi, yang berisi penegasan yang pasti menuntut adanya kewajiban menghormati, memuliakan, dan mengagungkan keluarga Nabi dengan suatu nilai kewajiban yang sangat tinggi dan pasti. Sehingga tidak ada alasan bagi seorang pun untuk berpaling dari kewajiban itu.

Kewajiban tersebut termasuk ke dalam kekhususan (*khusûsiyat*) keluarga Nabi, yaitu seperti dikatakan al-Qurthubi bahwa Ahlulbait adalah bagian dari Nabi. Mereka berasal dan tersebar dari Nabi sebagaimana sabdanya, "Fathimah adalah bagian dari diriku". Na-mun demikian, keagungan hak-hak keluarga Nabi ini

sebaliknya tidak diterima oleh (mayoritas) dinasti Bani Umayyah. Rezim ini telah menyakiti anggota Ahlulbait, membantainya, menawan para wanitanya, melenyapkan anak-anaknya, memerangi daerah kediamannya, mendustakan kemuliayan dan keutamaannya, membolehkan mencaci maki dan melaknat mereka, sehingga rezim ini telah menyalahi wasiat Nabi. Mereka telah menerima wasiat beliau ini dengan cara sebaliknya, yaitu melakukan pemberontakan dan menghilangkan ketundukan terhadapnya. Oleh karena itu, salah satu rekomendasi kajian ini adalah perlunya diadakan penelitian lanjutan tentang pengaruh kekuasaan atau politik terhadap keberadaan riwayat-riwayat hadis shahih.

Selanjutnya, kajian ini menemukan adanya corak pemahaman substantif atas hadis wasiat Nabi tersebut seperti terlihat dalam pernyataan al-Mubarakfuri dalam *Syarih Sunan al-al-Tirmidzi* yang menyatakan, “Namun demikian, sejumlah produk penafsiran di atas tidak secara tegas menyebutkan siapa saja di kalangan Ahlulbait itu yang dimaksudkan hadis di atas. Hanya saja, ukuran yang membatasi makna Ahlulbait itu disebutkan dengan adanya kesejalanan perilaku kehidupan mereka dengan nilai-nilai syariat, baik yang datang secara langsung dari al-Qur’an atau dari Sunnah.

Ukuran tersebut dapat dibuktikan dengan sejumlah makna yang tersurat atau yang tersirat, baik melalui al-Qur’an atau hadis Nabi. Nabi sendiri pernah besabda, “Jika Fathîmah bt. Muhammad mencuri, niscaya Aku potong tangannya”. Padahal siapa yang lebih dicintai Nabi daripada Fathimah. Oleh karena itu,

semua manusia di hadapan syariat Islam memiliki kedudukan yang sama. Hanyalah ketakwaan yang dapat membedakan antara satu dengan lainnya. Sehingga adanya kewajiban kaum Muslim yang berkenaan dengan hak-hak Ahlulbait itu tidak hanya didasari karena memuliakan Nabi dan mentaati firman Allah, "Katakanlah, Aku tidak meminta upah kepadamu, kecuali mencintai keluarga(ku)" (Q.S. Al-Syûrâ: 23). Namun lebih dari itu, Ahlulbait hanyalah terikat dengan Nabi oleh landasan iman dan takwa. Allah telah menetapkan bahwa jika nilai-nilai keimanan dan ketakwaan dalam diri seseorang telah hilang, maka dengan sendirinya tali kekeluargaan pun menjadi hilang (Q.S. Hud: 46).

Ukuran keimanan dan ketakwaan itu ternyata dapat dibuktikan dalam sejarah. Apa yang telah diucapkan oleh Nabi tersebut terbukti dengan jelas. Seluruh keluarganya telah memberikan contoh yang luar biasa, baik dari aspek-aspek kepribadian mereka sebagai orang yang memiliki keimanan dan ketakwaan yang tiada bandingnya atau dari aspek-aspek keilmuan yang ada pada diri mereka. Meskipun dalam aspek yang disebut terakhir ini, tentu saja ada tingkat perbedaan tertentu sesuai dengan kapasitas intelektual masing-masing individu di antara mereka.

Karena ukuran yang membatasi keterkaitan mereka dengan Nabi itu ternyata bukan hanya berdasarkan silsilah nasab atau keturunan, maka faktor pertalian darah diketahui kemudian bisa menjadi tidak signifikan. Yang menentukan kepribadian mereka sehingga layak dinilai sebagai Ahlulbait yang

berpegang pada teguh sesuai wasiat Nabi (*mutamassak*) adalah keimanan dan ketakwaannya; dan yang menentukan tingginya nilai intelektual mereka adalah etos ilmiah yang senantiasa berada dalam diri mereka. Terpenuhinya dua persyaratan substansial sebagai Ahlulbait yang berpegang pada teguh pada wasiat Nabi, yaitu (1) kepribadian mulia (iman dan takwa); dan (2) keilmuan (etos ilmiah) yang didasari oleh keimanan dan ketakwaan tersebut, membuat mereka pantas disebut sebagai "peninggalan berharga paling kecil (*al-tsaqal al-asghar*) satu tingkat di bawah al-Qur'ân yang disebut sebagai "peninggalan berharga paling besar" (a*l-tsaqal al-akbar*). Mereka diharapkan dapat menyampaikan kaum Muslim kepada nilai-nilai risalah yang terdapat dalam Qur'ân dan Sunnah.

Berdasarkan penjelasan tersebut, kajian ini cenderung lebih menekankan pada kriteria umum Ahlulbait yang dianggap berpegang teguh sesuai wasiat Nabi itu (*mutamassak*), bukan pada individu masing-masing Ahlulbait tersebut. Namun demikian, eksistensi Ahlulbait secara individu tetap diakui sebagai wujud perjalanan historis yang tak terbantahkan adanya. Penentunya adalah adanya kepastian pertalian nasab sampai kepada Nabi. Karenanya, kewajiban menghormati dan memuliakan mereka adalah bagian dari perintah agama.

Namun demikian, untuk menjadikan mereka sebagai salah satu sumber rujukan (*marja'*) bagi kaum Muslim, hendaklah diketahui terlebih dahulu bahwa di samping memiliki kepribadian mulia, mereka harus memiliki etos ilmiah yang didasari oleh keimanan dan

ketakwaannya itu. Oleh karena itu, jika diperinci, persyaratan Ahlulbait yang dianggap berpegang teguh sesuai wasiat Nabi (*mutamassak*) itu adalah: (1) adanya pertalian darah dengan Nabi; (2) adanya kepribadian mulia (iman dan takwa) pada diri mereka; dan (3) adanya etos ilmiah yang tercermin dalam sejumlah pendapat mereka dan atau karya-karya mereka yang secara historis terbukti telah ikut menghiasi khazanah intelektual Islam.

Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat pemahaman lain yang secara substansial memiliki perbedaan tentang makna wasiat Nabi tersebut. Pemahaman ini dikemukakan oleh sejumlah ulama Syi'ah yang secara tegas mengklaim bahwa teks hadis tentang wasiat Nabi tersebut merupakan dalil yang pasti tentang dijadikannya para imam yang berasal dari kalangan Ahlulbait (terbatas hanya dari 'Alî dan keturunannya) sebagai rujukan pokok (*marja'*) mereka seperti dikemukakan oleh al-Askari.

Berdasarkan hubungan antar teks hadis hadis *tsaqalain* dalam kelompok redaksi *matan* III yang diklaim sebagai dalil penunjukkan 'Alî sebagai khalifah, mereka juga mengatakan bahwa tidak ada alasan bagi kaum Muslim untuk berpaling dari 'Alî dan keturunannya. Selanjutnya, dalam buku *Ma'âlim al-Madrasatain,* Al-'Askarî, demikian juga Asad Haidar, tampaknya menilai *shahîh* terhadap jalur transmisi *sanad* hadis tersebut melalui Zaid b. al-Hasan al-Anmâthî. Keduanya mengatakan bahwa Nabi mengungkapkan hadis tersebut pada dua tempat, yaitu ketika berkhutbah di 'Arafah dan Ghadîr Khumm. Ada indikasi

kesamaan penilaian hadis antara Asad Haidar dengan Al-'Askari. Lebih jauh bahkan Asad Haidar mengatakan telah terjadi perubahan redaksi (*tahrîf*), sehingga hadis *tsaqalain* itu berubah menjadi Kitabullah dan Sunnah Nabi.

Namun demikian, berdasarkan data tambahan yang ada, kajian ini tidak bisa menentukan begitu saja bahwa untuk mengetahui informasi tentang al-Qur'an dan Sunnah tersebut hanyalah melalui para Imam Ahlulbait sebagaimana dilakukan oleh sebagian kalangan Syi'ah terutama Syi'ah Rafidlah. Kecuali, bila berkaitan dengan sejumlah riwayat hadis yang sesuai dengan pandangan madzhab Syi'ah atau riwayat tersebut ditafsirkan berdasarkan pendapat madz-habnya itu.

Memang bisa diterima ungkapan yang menyatakan bahwa Ahlulbait paling mengetahui keadaan Nabi, karena mereka sehari-hari hidup bersama beliau. Namun, ternyata tidak semua informasi tentang Nabi itu datang dari mereka. Untuk kasus-kasus tertentu Nabi berbicara atau bertindak tidak di hadapan anggota keluarganya, tetapi di hadapan para sahabat yang lain. Oleh karena itu, sikap menutup saluran informasi tentang diri Nabi selain dari keluarganya bisa dianggap sesuatu yang absurd, karena Nabi juga hidup di tengah-tengah masyarakat yang tidak lain adalah para sahabatnya sendiri.

K. Penutup

Berdasarkan analisis *fiqh al-hadîts*, kajian ini memberikan kesimpulan bahwa semua hadis tentang

wasiat Nabi memiliki makna yang komprehensif, paling tidak untuk konteks tertentu, dengan melihat kapan dan di mana Nabi meriwayatkan hadis tersebut. Penulis juga memandang perlu untuk melihat sejumlah riwayat lain yang memiliki kedekatan makna dalam redaksi hadisnya (*matan*). Artinya, dengan melihat kedekatan makna dalam *matan*, akan diketahui bahwa sebetulnya substansi makna perkataan Nabi yang bervariasi redaksinya itu memiliki makna yang satu, utuh dan universal. Adanya riwayat yang menyatakan bahwa hanya Kitabullah (al-Qur'an) saja yang harus dirujuk, tidak lantas memunculkan pemahaman bahwa selain Kitabullah itu harus dikesampingkan atau tidak bisa dijadikan rujukan. Akan tetapi, riwayat itu hendaknya dipahami bahwa pada Kitabullah itu terdapat nilai-nilai dasar sebagai jawaban dari setiap persoalan dan nilai-nilai dasar petunjuk ilahi sebagai pedoman kaum Muslim dalam kehidupannya sehari-hari.

Penyebutan Ahlulbait yang menyertai Kitabullah, tentu saja dipahami sebagai pelengkap atau penjelas dari apa yang terdapat dalam Kitabullah tersebut. Dalam konteks hadis wasiat Nabi, bisa dipahami bahwa secara historis Ahlulbait yang paling dekat dengan Nabi. Konsekuensi logisnya, Ahlulbait dianggap lebih banyak mengetahui tentang kehidupan sehari-hari Nabi, termasuk Sunnah Nabi. Dalam kerangka itulah, bisa dipahami bahwa Nabi menyatakan bahwa selain Kitabullah, beliau juga meninggalkan Ahlulbait-nya sebagai jalur transmisi Sunnah. Ini tentu saja berimplikasi sangat luas termasuk di dalamnya

terhadap fungsi Ahlulbait sebagai rujukan atau tempat bertanya (*marja’*) setelah Nabi wafat.

Penyebutan Sunnah yang menyertai Kitabullah juga harus dipahami sebagai pelengkap atau penjelas terhadap apa-apa yang terdapat dalam Kitabullah tersebut. Dalam konteks ini, tentu saja Nabi tidak hanya membatasi informasi Sunnah itu kepada Ahlulbait-nya saja, tetapi kepada siapa saja di kalangan sahabatnya yang sempat mengetahuinya. Nabi misalnya, pernah bersabda mengenai apa-apa yang terdapat dalam diri para sahabatnya. Nabi menjelaskan bahwa para sahabat itu laksana bintang-bintang di langit, terutama para sahabat pembawa Sunnah *Khulafa’ al-Rasyidin*. Oleh sebab itu, wasiat Nabi menjelang wafatnya, seperti terlihat pata redaksi *matan* IV, yaitu bahwa yang beliau tinggalkan atau amanatkan bagi umatnya itu ada tiga: Kitabullah, Sunnah dan Ahlulbait-nya. Ketiganya itu merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi untuk dijadikan pedoman, tempat kembali dan jawaban dari sejumlah persoalan yang akan muncul di kalangan umat Islam pada masa setelah wafatnya beliau. Nabi menjamin bahwa tidak akan sesat selama-lamanya bagi siapa saja yang berpegang teguh kepada ketiga perkara itu.

ILMU HADIS DALAM PERSPEKTIF SUNNI DAN SYIAH

Dr. Mujiyo Nurkholis

A. Pendahuluan

Dilihat dari segi periwayatan dan pembukuan, al-Qur'an memiliki perbedaan dengan hadis. Al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawatir* dan dibukukan secara resmi. Sedangkan periwayatan dan pembukuan hadis berlangsung secara individual, sehingga kriteria dan jumlah hadis pada setiap kitab hadis tidak sama. Perbedaan kriteria hadis yang digunakan dalam setiap kitab hadis tidak bisa dilepaskan dari perbedaan paradigma penulisnya mengenai hadis itu sendiri. Salah satunya misalnya, tampak pada perbedaan paradigma antara ulama hadis Sunni dan Syiah (*Syi'i*). Sebuah perbedaan yang telah melahirkan perbedaan dalam rumusan ilmu hadis. Secara filosofis, perbedaan rumusan ilmu hadis antara Sunni dan Syiah terjadi pada tiga aspek: ontologi, epistemologi dan aksiologi.

Dalam tulisan ini akan dibahas secara ringkas mengenai perbedaan dan persamaan ilmu hadis dalam dua mazhab pemikiran Islam tersebut. Sumber kajiannya merujuk kepada dua kitab ilmu hadis yang dianggap representatif di kalangan Sunni dan Syiah, yakni *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits* karya

Nuruddin 'Itr yang mewakili kitab ilmu hadis yang disusun oleh kaum Sunni dan *Ushul al-Hadīts wa Ahkamuh fi 'Ilm al-Dirayah* karya Ja'far al-Subhani yang mewakili kitab ilmu hadis yang disusun oleh kaum Syiah.

B. Sunni dan Syi'ah dalam Perkembangan Ilmu Hadis

Sunni dan Syiah memiliki peran penting dalam memelihara dan mengembangkan kajian hadis dan ilmu hadis. Berbagai kitab hadis dan ilmu hadis beserta ragam sistematika dan metodenya berkembang dalam dua aliran Islam ini. Dalam beberapa hal, banyak ditemukan kesamaan tema pokok bahasan di antara dua tradisi keilmuan hadis tersebut, meskipun terdapat pula perbedaan mendasar dilihat dari aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi keilmuannya.

1. Perkembangan Ilmu Hadis di Kalangan Sunni dan Syiah

Secara umum, berbagai sumber mengemukakan bahwa Sunni dan Syiah memiliki perhatian yang kurang lebih sama terhadap hadis Nabi. Keduanya memiliki kepentingan tersembunyi terhadap hadis sebagai bagian dari pengamalan ajaran agama Islam. Oleh karena itu, sepanjang sejarah kedua aliran tersebut senantiasa terlibat dalam pemeliharaan, penyebarluasan dan pengembangan pengkajian hadis.

Peran keduanya terlihat setidaknya dalam sejarah perkembangan hadis yang diklasifikasikan ke dalam

beberapa periode: sebelum pembukuan (*qabla al-tadwin*), masa pembukuan (*‘ashr al-tadwin*), dan setelah masa pembukuan (*ba‘da al-tadwin*).

Bagi kaum Sunni, sejarah hadis sebelum masa pembukuan (*qabla al-tadwin*), berlangsung sejak zaman Nabi Muhammad Saw. hingga akhir abad ke-1 atau pertengahan abad ke-2 H. (abad ke-7 M.). Hadis lahir dan berkembang selama kehidupan Nabi, karena semua ucapan, tindakan, ketetapan, dan kondisi beliau itulah hakikat sunnah atau hadis. Segala hal yang berkaitan dengan Nabi diperhatikan oleh para sahabat. Kemudian mereka menyebarkannya kepada sahabat lain yang tidak sempat mendengar atau menyaksikannya secara langsung. Sebagian sahabat menuliskan hadis-hadis yang mereka dengar itu, tetapi jumlahnya sangat kecil ketimbang sahabat yang meriwayatkan hadis secara lisan.

Periwayatan hadis secara lisan dan tulisan berlangsung sejak masa Nabi hingga masa sahabat dan masa tabi’in. Bahkan pada awal abad ke-2 H., Khalifah Umar bin Abdul Aziz mengeluarkan surat edaran yang ditujukan kepada para gubernur. Surat itu berisi perintah untuk menunjuk para ulama yang bertugas mengumpulkan dan membukukan hadis di wilayahnya masing-masing. Sejak saat itu, mulai tersusun kitab yang merupakan himpunan hadis-hadis yang telah ditulis sebelumnya dan hadis-hadis yang diriwayatkan secara lisan. Karenanya, abad ke-2 H. bagi kaum Sunni dianggap sebagai awal masa pembukuan hadis (*‘ashr al-tadwin*).

Di antara kitab yang telah tersusun pada masa tersebut adalah *Jami’ Ma’mar bin Rasyid* (w. 154 H.),

Jami' Sufyan Tsauri (w. 161 H.), *al-Muwaththa'* karya Imam Malik (w. 179 H.), disusul dengan kitab-kitab *mushannaf* ('Itr, 1994).

Sementara di kalangan Syiah, abad ke-2 diyakini masih merupakan masa kelahiran hadis. Bagi mereka, ucapan dan perbuatan serta ketetapan para imam keturunan Ahlulbait adalah hadis yang memiliki otoritas yang sama dengan ucapan dan perbuatan serta ketetapan Nabi.

Sedangkan masa pembukuan hadis menurut kalangan Syiah bermula sejak awal abad ke-4 H. dengan disusunnya kitab *al-Kafi* karya Abu Ja'far al-Kulaini (w. 329 H).[1] Dalam tradisi hadis Sunni, pada periode ini telah tersusun kitab-kitab hadis yang jumlahnya tidak kurang dari enam puluh kitab. Jumlah tersebut mencakup kitab *al-Muwaththa'* karya Imam Malik, tiga buah kitab *al-Mushannaf*, dua puluh tiga buah kitab *Musnad*, dua kitab *al-Jami' al-Shahih*, tiga kitab *al-Shahih,* dan lima kitab *Sunan* yang hampir semuanya telah diterbitkan (Soetari: 1997). Pada masa ini juga tersusun kitab ushul fikih dan sekaligus kitab

---

1 Namun, ulama Syi'ah menyatakan bahwa *al-Kafi* bukan kitab hadis pertama. Ia merupakan himpunan dari kitab-kitab hadis yang telah ada sebelumnya, dikenal sebagai *arba'u mi'ah ushul* (sumber yang empat ratus). Menurut mereka, pembukuan hadis sudah dilakukan sejak zaman Nabi saw. yang dilakukan oleh Ali bin Abu Thalib. Hadis-hadis yang ditulis oleh Imam Ali ini diklaim sebagai kitab hadis pertama dalam Islam. (Mahfuzh, 1401 H). Pernyataan serupa juga terdapat di kalangan para ulama hadis Sunni. Kitab-kitab hadis yang standar diyakini bukan merupakan kitab hadis pertama, karena pada zaman sahabat dan tabi'in sudah terdapat tulisan hadis yang kemudian menjadi modal utama bagi para ulama pada abad ke-2 itu dalam menulis kitab mereka masing-masing (Soetari, 1997; Muthallib, 1981).

ilmu hadis pertama, yaitu *al-Risalah* karya al-Syafi'I (150-204 H.).

Pada awal abad ke-3 hingga pertengahan abad ke-4 H, perkembangan ilmu hadis di kalangan Sunni diyakini telah memasuki tahap ketiga, yaitu pembukuan ilmu hadis secara terpisah setelah melampaui tahap penyempurnaan pada abad ke-2.[2] Di antara karya ilmu hadis pada abad ke-3 hingga pertengahan abad ke-4 adalah *al-'Ilal al-Shaghir* karya al-Turmudzi (w. 279 H.) dan *al-Jarh wa al-Ta'dil* karya Ibnu Abi Hatim al-Razi (w. 327 H.) ('Itr, 1994).

Sementara itu di kalangan Syiah, masa pembukuan dalam pengertian sebagaimana kaum Sunni (yakni berdasarkan hasil pencarian oleh para penyusunnya dan bukan hasil kutipan atau penggabungan kitab-kitab sebelumnya) berlangsung sejak awal abad ke-4 H. hingga pertengahan abad ke-5 H, dengan tersusunnya kitab *al-Kafi* karya al-Kulaini, kitab *Man La Yahdhuruh al-Faqih* karya Ibn Babuyah al-Shaduq (w. 381 H.), kitab *Tahdzib al-Ahkam* dan kitab *al-Istibshar* karya Syaikh al-Thusi (w. 460 H.). Sedangkan penyusun kitab Ilmu Hadis Dirayah yang pertama kali di kalangan Syiah adalah al-Hakim Abu

---

2 Perkembangan ilmu hadis, menurut Nuruddin 'Itr, dapat diklasifikasikan menjadi tujuh tahap: 1) tahap kelahiran ilmu hadis, sejak masa sahabat hingga akhir abad ke-1 H, 2) tahap penyempurnaan, dari awal abad ke-2 hingga awal abad ke-3 H, 3) tahap pembukuan ilmu hadis secara terpisah, dari abad ke-3 hingga pertengahan abad ke-4 H, 4) tahap penyusunan kitab-kitab induk ilmu hadis dan penyebarannya, dari pertengahan abad ke-4 hingga abad ke-7 H, 5) tahap kematangan dan kesempurnaan pembukuan ilmu hadis, sejak abad ke-7 hingga abad ke-10 H, 6) masa kebekuan dan kejumudan, dari abad ke-10 hingga abad ke-14 H, dan 7) tahap kebangkitan kedua, dari abad ke-14 H hingga sekarang ('Itr, 1994).

Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Naisaburi (w. 405 H.), penulis kitab *al-Mustadrak 'ala al-Shahihain*.[3] Karya al-Hakim itu berjudul *Ma'rifat 'Ulum al-Hadits*. Ada juga yang menyebutkan bahwa penyusun kitab ilmu hadis Syiah pertama adalah Jamaluddin Ahmad bin Musa bin Ja'far bin Thawus (w. 673 H.).

Pada periode setelah pembukuan (*ba'da al-tadwin*), kegiatan penulisan hadis tidak terhenti. Hanya saja bentuknya berbeda, yaitu berupa penggabungan, peringkasan, syarah, kajian tematik, dan sebagainya. Di antara kitab-kitab gabungan dari kitab-kitab hadis yang telah ditulis pada periode sebelumnya yang dikenal di kalangan Sunni adalah *Kanz al-'Ummal* karya al-Hindi (w. 475 H.), *Jami' al-Ushul fi Ahadits al-Rasul* karya Ibn al-Atsir (w. 606 H.), *Jami' al-Masanid wa al-Sunan* karya Ibnu Katsir (w. 774 H.) dan *al-Jami' al-Kabir* karya al-Suyuthi (w. 911 H). Sedangkan kitab himpunan yang terkenal di kalangan Syiah adalah *Wasa'il al-Syi'ah ila Tahshil Masa'il al-Syari'ah* karya Muhammad bin al-Hasan al-Hurr al-'Amili (w. 1104 H.), *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar* karya al-Majlisi (w. 1110 H.), *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbath al-Athar* karya Mirza Husain al-Nuri al-Thabarisi (w. 1320 H.), dan sebagainya.

Kitab-kitab biografi periwayat hadis (*rijal*) juga beredar di kalangan Sunni dan Syiah. Tujuannya, untuk mengetahui berbagai data tentang para periwayat yang terlibat dalam periwayatan hadis. Kitab *rijal* ini berisi data-data tentang identitas para periwayat,

---

3 Namun demikian, kesyiahan al-Hakim dipertanyakan secara definitif. Meskipun ia mencintai Ahlulbait, tetapi kitab *al-Mustadrak* yang ditulisnya merupakan ciri kesunniannya yang menonjol.

masa hidup, guru dan murid, dan kualitas moral dan intelektualnya. Di antara kitab *rijal* yang tertua di kalangan Sunni adalah *al-Thabaqat* karya Muhammad bin Sa'd al-Zuhri (w. 230 H.). Sedangkan kitab *rijal* yang sangat terkenal dan terlengkap adalah *al-Kamal fi Asma' al-Rijal* karya al-Maqdisi (w. 660 H.). *Al-Kamal* diringkas oleh al-Mizzi (w. 742 H.) menjadi *Tahdzib al-Kamal.* Kitab terakhir ini diringkas oleh dua orang, yaitu oleh Ibnu Hajar al-Asqalani (w. 852 H) menjadi *Tahdzib al-Tahdzib* dan oleh al-Dzahabi (w. 748 H.) menjadi *Tadzhib al-Tahdzib*.[4]

Untuk kepentingan pencarian hadis dalam kitab-kitab asal (*takhrij al-hadits*), di kalangan Sunni telah disusun kitab-kitab *al-Athraf*, di antaranya *Athraf al-Shahihain* karya Abu Mas'ud Ibrahim bin Muhammad al-Dimasyqi (w. 401 H.), *al-Asyraf 'ala Ma'rifat al-Athraf* (Athraf kitab sunan yang empat) karya Ibnu Asakir al-Dimasyqi (w. 571 H), *Tuhfat al-Asyraf bi Ma'rifat al-Athraf* (*Athraf al-Kutub al-Sittah*) karya Abu al-Hajjaj Yusuf Abdurrahman al-Mizzi (w. 742 H), dan *Ithaf al-Mahrah bi Athraf al-'Asyrah* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani. Di kalangan Syiah juga telah disusun kitab indeks kata-kata dalam kitab *Ushul al-Kafi* dengan judul *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh Ushul al-Kafi* karya Ilyas Kalantari. Semua hal di atas menunjukkan besarnya perhatian terhadap hadis, baik di kalangan

---

4 Kitab *Tahdzib al-Tahdzib* diringkas lagi oleh Ibnu Hajar al-Asqalani menjadi *Taqrib al-Tahdzib.* Demikian juga *Tadzhib al-Tahdzib* diringkas lagi oleh dua orang, yaitu oleh al-Dzahabi sendiri menjadi *al-Kasyif* dan oleh al-Khazraji (w. 942 H) menjadi *Khulasah Tadzhib Tahdzib al-Kamal*.

Syiah maupun di kalangan Sunni, sejak kelahiran hadis hingga abad terakhir ini.

2. Posisi Hadis menurut Sunni dan Syiah

Secara umum, Sunni dan Syiah sepakat memposisikan al-Qur'an dan hadis secara hirarkis. Keduanya menjadikan al-Qur'an dalam posisi pertama dan hadis pada posisi kedua. Tetapi, di dalam penjelasannya, terdapat perbedaan yang sangat signifikan. Perbedaan tersebut terletak pada definisi hadis di antara keduanya. Syiah memandang bahwa sumber hadis dan sunnah adalah Nabi Muhammad dan para imam keturunan Ahlulbait, sedangkan Sunni memandang bahwa sumber hadis dan sunnah hanya Nabi saja.

Selain itu, perbedaan di antara keduanya juga disebabkan oleh adanya perbedaan riwayat mengenai hadis wasiat Nabi atau dikenal dengan hadis *tsaqalain.* Hadis *tsaqalain* yang digunakan sebagai argumen (*hujjah*) di kalangan Sunni adalah yang menyatakan bahwa yang ditinggalkan Nabi saw. untuk umatnya adalah kitab Allah dan sunnah Nabi. Sementara di kalangan Syiah, hadis *tsaqalain* itu tidak lain adalah bahwa yang ditinggalkan Nabi untuk umatnya adalah kitab Allah dan *'itrah* Nabi atau Ahlulbaitnya.[5]

---

5 Hadis *tsaqalain* ini secara khusus telah dibahas oleh M. Anton Athoillah dalam tulisan sebelumnya pada buku ini (lihat halaman 47-77). Tulisan Athoillah berasal dari penelitian disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah dengan judul *"Riwayat hadis Taraktu Fikum: Kritik sanad hadis serta telaah terhadap perbedaan antara kata Ahl al-Bait dan kata Sunnah."* Hasil eksplorasi hadis yang ia lakukan menunjukkan bahwa secara umum redaksi hadis ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga kategori, yaitu *"kitab Allah"* (95 riwayat), "*kitab Allah wa 'itrati/Ahli baiti*" (40 riwayat), dan *"kitab*

Mengenai kelayakan argumen kedua versi hadis *tsaqalain* tersebut, penulis memandang bahwa hadis versi kedualah yang lebih kuat. Karena, dilihat dari segi sanadnya, jumlah periwayatnya dari kalangan sahabat lebih banyak, yaitu Zaid bin Tsabit, Zaid bin Arqam, Abu Sa’id al-Khudri, Jabir bin Abdullah, Abu Dzarr al-Ghifari, dan Hudzaifah bin Usaid al-Ghifari. Riwayat versi pertama umumnya berasal dari Ibnu Abbas dan Abu Hurairah.

Selain itu, ada lagi riwayat versi ketiga dalam *Musnad al-Imam Zaid* yang menggabungkan kedua versi di atas, yaitu bahwa yang ditinggalkan Nabi adalah al-Qur’an, Sunnah Nabi dan ‘*itrah* atau Ahlul-baitnya. Namun secara teknis operasional, kaum Sunni tetap memposisikan sunnah Nabi pada posisi kedua setelah al-Qur’an. Mereka berpendapat bahwa posisi tersebut sesuai dengan petunjuk al-Qur’an dalam banyak ayatnya, seperti QS al-Nisa/4: 59.

Selain itu juga, dalam praktik ijtihad, *ahlu ra’yi* (ulama yang memilih bersandar pada nalar) dari kalangan Sunni menggunakan penalaran akal rasional, bila suatu kasus yang mereka hadapi tidak mereka dapatkan dasar hukumnya dalam al-Qur’an maupun sunnah. Mereka melandaskan pendapatnya itu pada hadis Mu’adz yang diriwayatkan al-Turmudzi berikut:

حدثنا حناد حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عـون الثقفـي
عن الحارث بن عمرو عن رجـال م ن أصحاب مع اذأن
رسـول اللـه ﷺ بعـذ معـاذا إلـى اليمـن فقـال: "كيـف
تقضي؟" فقال: "أقضي بما في كتاب الله" قال: "فـإن
لم يكن في كتاب الله؟" قال: "فبسنة رسـول اللـه ﷺ"

Allah wa sunati” (6 riwayat).

قال: "فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟" قال: "أجتهد رأي" قال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ."قال أبو عيسى هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

Hadis tersebut diriwayatkan juga oleh Abu Dawud, al-Darimi, dan Ahmad dengan sanad yang sama. Maka, meskipun diriwayatkan dalam empat kitab hadis, tetapi hadis tersebut bersifat *ahad* dan memiliki sejumlah kelemahan. Oleh karena itu, hadis ini dikritik habis oleh kalangan Syiah dan karenanya pula sebagian penganut Syiah, seperti kaum *akhbari*, menolak ijtihad dengan nalar (*ijtihad bi ra'yi*) yang dilakukan oleh para *fuqaha* Sunni. Tapi, sejak abad ke-7 H, sebagian ulama ahli ushul fiqih sepakat menggunakan nalar rasional untuk menyelesaikan sejumlah kasus hukum.

Dengan demikian, pada dasarnya kaum Sunni dan Syiah sepakat memposisikan al-Qur'an dan sunnah Nabi sebagai sumber ajaran Islam. Dalam keadaan tertentu, posisi tersebut disusun secara hirarkis sehingga sunnah menempati posisi kedua setelah al-Qur'an. Selanjutnya, ulama *ahlul ra'yi* dari kalangan Sunni dan kaum *ushuli* dari kalangan Syiah menempatkan nalar rasional pada posisi ketiga, sementara itu kaum *akhbari* dari kalangan Syiah menolak penggunaan nalar rasional dan membatasi diri pada hadis-hadis para imam mereka.

C. *Musthalah al-Hadits* dan Ilmu Hadis Dirayah

Pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa secara umum perhatian Sunni dan Syiah terhadap hadis Nabi sangat besar. Di antara mereka, lahir sejumlah ulama yang memusatkan perhatiannya di bidang hadis dan ilmu hadis sebagai bidang keahlian khusus. Mereka telah menyusun sejumlah kitab hadis dan ilmu hadis yang telah lama menjadi bahan kajian, di samping kitab-kitab dalam disiplin ilmu lain yang di dalamnya banyak digunakan hadis sebagai sumber atau dalil pembahasannya. Pada bagian ini akan dibahas mengenai *musthalah* hadis dan Ilmu Hadis Dirayah dalam perspektif Sunni dan Syiah.

1. Keabsahan Penisbatan Ilmu Hadis Sunni dan Syiah

Secara umum, pola penyusunan kitab-kitab hadis dan ilmu hadis di kalangan Sunni berbeda dengan pola penyusunannya dengan kalangan Syiah. Hal ini berawal dari perbedaan penetapan sumber hadis dan kriteria periwayat yang dapat diterima riwayatnya. Perbedaan tersebut cukup menentukan perbedaan dalam hal lainnya secara hampir menyeluruh. Sehingga kaum Sunni mempunyai kitab-kitab hadis pokok yang berbeda dengan kaum Syiah. Seiring dengan perbedaan itu, muncul kitab-kitab ilmu hadis yang juga berbeda di antara keduanya.

Selain itu, muncul pula fanatisme golongan yang berakibat pada terpisahnya disiplin keilmuan hadis di antara keduanya. Sunni menyebut periwayat yang

cenderung kepada Syiah dengan sebutan *tasyayyu'*, sementara itu di pihak lain Syiah menyebut periwayat yang cenderung kepada Sunni dengan sebutan *tasannun*.[6] Dalam kondisi demikian, kedua sebutan tersebut memiliki dampak yang cukup besar terhadap riwayat-riwayat yang mereka sampaikan, sehingga Sunni merasa perlu mewaspadai secara ekstra terhadap riwayat yang disampaikan oleh seorang periwayat yang dikenal *mutasyayyi'* (orang yang cenderung menunjukkan sikap sebagai pengikut Syiah). Demikian juga sikap Syiah terhadap riwayat orang yang dikenal *mutasannin* (orang yang cenderung menunjukkan sikap sebagai penganut Sunni). Meskipun demikian, pada tataran teknis operasional banyak periwayat *mutasyayyi'* yang riwayatnya terdapat dalam kitab-kitab hadis Sunni, dan sebaliknya banyak periwayat *mutasannin* yang riwayatnya diterima sebagai *hujjah* dalam kitab-kitab Syiah.

Perbedaan konsep ilmu hadis di kalangan Sunni dan Syiah secara filsafat keilmuan dapat dilihat pada dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Dari sisi ontologis, ada sejumlah istilah dalam ilmu hadis Syiah yang definisinya berbeda dengan istilah dalam ilmu hadis di kalangan Sunni. Dari sisi epistemologis, ada sejumlah ketentuan dalam ilmu hadis Syiah yang kriterianya berbeda dengan ketentuan serupa dalam ilmu hadis Sunni.

---

6 Julukan *tasyayyu'* atau *mutasyayyi'* diberikan kepada orang Sunni yang cenderung kepada Syiah, seang julukan *tasannun* atau *mutasannin* diberikan kepada orang Syiah yang cenderung kepada Sunni.

Dengan demikian, secara filosofis, *musthalah al-hadits* dapat dipisahkan dengan ilmu hadis. Secara khusus, *musthalah al-hadits* membahas istilah-istilah yang dirumuskan dan digunakan oleh para ulama hadis. Ia merupakan bagian dari ilmu hadis dalam pengertian ontologis. Sedangkan disiplin kajian yang lazim disebut ilmu hadis adalah rumusan untuk memahami hadis secara total, sehingga rumusan yang diperlukan padanya menjadi sangat kompleks, terutama setelah Nabi wafat. Oleh karena itu, ilmu hadis sering diungkap dengan bentuk jamak, yaitu *'ulum al-hadits*. Ia merupakan bagian dari ilmu hadis dalam pengertian epistemologis. Secara epistemologis, ilmu hadis dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu Ilmu Hadis Dirayah dan Ilmu Hadis Riwayah.

Ruang lingkup kajian Ilmu Hadis Dirayah adalah berbagai ketentuan dan kaidah yang berkaitan dengan kualitas *sanad* dan *matan* hadis. Kualitas *sanad* ditentukan oleh kualitas para periwayat yang terlibat dalam periwayatan *matan* hadis yang bersangkutan. Kualitas periwayat dapat diketahui melalui kajian terhadap identitas, kurun waktu kehidupan, serta karakteristiknya. Untuk itu muncul suatu disiplin ilmu tentang sejarah para periwayat dengan penekanan ketiga hal tersebut, yaitu ilmu *rijal al-hadits.* Di samping itu juga, kualitas *sanad* digambarkan melalui kata-kata periwayat (*shighat al-ada'*) yang menyambungkan satu periwayat dengan periwayat lainnya.

Sedangkan ruang lingkup Ilmu Hadis Riwayah adalah ketentuan dan kaidah untuk memelihara dan meriwayatkan hadis serta memahami dan

mensyarahnya. Tujuan akhir Ilmu Hadis Riwayah ini adalah terpeliharanya hadis dari berbagai kesalahan dalam proses periwayatan dan penulisannya serta dari kesalahpahaman terhadapnya dalam proses pemaknaan dan pensyarahan.

Dari sisi aksiologis, ilmu hadis di kalangan Sunni diorientasikan untuk mengkaji dan memahami hadis-hadis yang beredar di kalangan Sunni. Demikian juga halnya ilmu hadis di kalangan Syiah diorientasikan untuk mengkaji dan memahami hadis-hadis yang beredar di kalangan Syiah. Atas dasar perbedaan-perbedaan tersebut, maka cukup beralasan menisbatkan ilmu hadis kepada Sunni dan Syiah menjadi ilmu hadis Sunni dan ilmu hadis Syiah.

Dengan demikian, bila ilmu hadis dirumuskan oleh seorang ulama yang berakidah *ahlusunnah wal jama’ah*, uraiannya tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan ilmu hadis menurut para ulama Sunni, dan orientasinya adalah hadis-hadis dalam kitab-kitab hadis Sunni, maka dapat dikatakan sebagai ilmu hadis Sunni. Demikian juga ilmu hadis yang dirumuskan oleh seorang ulama yang berakidah Syiah, bila uraiannya tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan ilmu hadis menurut para ulama Syiah dan orientasinya adalah hadis-hadis dalam kitab-kitab hadis Syiah, maka dapat dikatakan sebagai ilmu hadis Syiah.

Kitab *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadits* karya Nuruddin ‘Itr merupakan kitab ilmu hadis yang menggunakan perspektif Sunni. Kitab ini berisi rumusan ilmu hadis yang telah lama berkembang di kalangan Sunni. Pembahasannya banyak mengutip dan merujuk pendapat tokoh ulama hadis dari

kalangan Sunni, seperti al-Zuhri, Ibn Shalah dan Ibn Hajar. Hadis-hadis yang dijadikan sebagai objek kajian pun adalah hadis-hadis dalam *al-kutub al-sittah* dan kitab hadis Sunni lainnya. Hal ini dapat dilihat dari contoh-contoh hadis yang ditampilkan.

Sedangkan kitab *Ushul al-Haditswa Ahkamuh fi 'Ilm al-Dirayah* karya Ja'far al-Subhani adalah kitab ilmu hadis yang menggunakan perspektif Syiah. Rumusan ilmu hadis yang dibahas di dalamnya adalah rumusan ilmu hadis yang telah lama dikembangkan kalangan ulama Syiah. Pendapat-pendapat dan kitab-kitab yang dikutip dan dijadikan rujukan adalah pendapat dan kitab hasil karya para ulama Syiah, seperti Zainuddin al-'Amili dengan kitabnya *al-Ri'ayah fi 'Ilm al-Dirayah*, al-Kulaini dengan kitabnya *al-Kafi*, al-Thusi dengan kitabnya *Tahdzib al-Ushul*, dan al-Shaduq dengan kitabnya *Man La Yahdhuruh al-Faqih.* Hadis-hadis yang dijadikan sebagai objek kajian dan contoh dalam sejumlah bahasannya adalah hadis-hadis dalam kitab-kitab hadis Syiah, terutama *al-kutub al-arba'ah*. Beberapa pendapat ulama Sunni seperti al-Nawawi, al-Suyuthi dan Subhi al-Shalih juga terkadang dikutip sebagai data pengimbang atau pelengkap.

Kedua kitab tersebut merupakan karya ulama kontemporer yang mendapatkan respon sangat besar dari para ulama dan para pembacanya. Maka sangat beralasan bila tulisan ini menggunakan kedua kitab ilmu hadis tersebut sebagai sumber data untuk meng-kaji ilmu hadis dalam perspektif Sunni dan Syiah.

2. *Musthalah al-Hadits* dalam Perspektif Sunni dan Syiah

Pembahasan *musthalah al-hadits* secara mandiri dan terpisah dari ilmu hadis ini dimaksudkan untuk memperjelas kesamaan dan perbedaan kajian ilmu hadis antara Sunni dan Syiah secara ontologis. Kesamaan dan perbedaan kajian ontologis sangat menentukan kesamaan dan perbedaan kajian ilmu hadis secara epistemologis. Mengetahui istilah-istilah ilmu hadis yang digunakan oleh Sunni dan Syiah disertai dengan definisi-definisinya merupakan pengetahuan yang sangat penting guna menghindari kesalahan dalam menggunakan dan memahami istilah-istilah yang bersangkutan.

Pembahasan *musthalah al-hadits* dalam perspektif Sunni dan Syiah akan dimulai dari istilah yang sangat mendasar dan disistematisasikan berdasarkan tema-tema yang lazim digunakan dalam sistematika pembahasan ilmu hadis.

a) Pengertian dan unsur-unsur Hadis dan Sunnah

Hadis menurut Sunni adalah segala ucapan, tindakan dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi Saw. Definisi ini merupakan definisi pokok, sehingga bila kata “hadis” disebutkan secara mutlak maka yang dimaksud adalah hadis dengan definisi itu. Mereka juga tidak membedakan antara hadis, sunnah dan *khabar,* karena dengan definisi tadi hadis menjadi identik dengan sunnah dan *khabar*.

Namun, dalam kajian ilmu hadis, pembahasannya tidak terbatas pada hadis dengan pengertian di atas, melainkan juga mencakup segala ucapan, tindakan dan ketetapan yang disandarkan kepada sahabat dan bahkan tabi’in. Maka dari itu, kebanyakan ulama hadis

Sunni memperlebar cakupan definisi tersebut dengan segala ucapan, tindakan dan ketetapan yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in. Dengan definisi yang diperluas ini, maka hadis, sunnah, *khabar* dan *atsar* memiliki makna yang kurang lebih sama. Di samping itu, karena informasi tentang Nabi yang telah diriwayatkan dan diabadikan dalam kitab-kitab hadis tidak hanya ucapan, tindakan dan ketetapannya saja, maka definisinya diperluas lagi hingga mencakup juga sifat fisik dan psikis Nabi.

Para ulama hadis Sunni juga membedakan antara hadis yang disandarkan kepada Nabi, sahabat dan tabi'in dengan istilah khusus sebagai kata sifat, yaitu *marfu'* untuk hadis yang disandarkan kepada Nabi; *mauquf* untuk yang disandarkan kepada sahabat, dan *maqthu'* untuk yang disandarkan kepada tabi'in. Sedangkan jika kata "hadis" tidak disertai kata sifat, maka yang dimaksud adalah hadis Nabi.

Adapun kalangan Syiah mendefinisikan hadis sebagai ucapan, tindakan dan ketetapan seorang *ma'sum* (terpelihara dari dosa), yaitu Nabi dan para imam Syiah yang dua belas orang. Mereka juga membedakan antara sunnah dan hadis. Sunnah adalah hakikat ucapan, tindakan dan ketetapan seorang *ma'sum*, sedangkan hadis adalah ucapan, tindakan dan ketetapan seorang *ma'sum* dalam bentuk riwayat. Mereka menilai bahwa *khabar* identik dengan hadis. Dengan demikian, ucapan, tindakan dan ketetapan seseorang yang bukan *ma'sum* tidak disebut dengan hadis, tetapi disebut dengan *atsar*.

Sedangkan mengenai unsur hadis, maka Sunni dan Syiah sepakat menggunakan konsep *sanad* dan *matan*.

Sanad adalah rangkaian para periwayat yang mengantarkan *matan* hadis dari sumbernya kepada umatnya, sedangkan *matan* adalah inti hadis yang diriwayatkan.

b) Klasifikasi Hadis

Klasifikasi berdasarkan jumlah sanad

Para ulama Sunni dan Syiah sepakat bahwa dari sisi jumlah sanad, hadis diklasifikasikan menjadi dua, yaitu hadis *mutawatir* dan *ahad*. Hadis *mutawatir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang umumnya tidak mungkin mereka bersepakat untuk dusta, sedangkan hadis *ahad* adalah hadis yang diriwayatkan oleh jumlah orang yang tidak mencapai batas *mutawatir*.

Hadis *ahad* dapat diklasifikasi lagi berdasarkan dua kategori, yaitu berdasarkan jumlah *sanad*-nya dan berdasarkan kualitasnya. Berdasarkan jumlah *sanad*-nya, hadis *ahad* menurut Syiah dibagi menjadi tiga, yaitu hadis *mustafidh*, *'aziz,* dan *gharib;* sedangkan menurut Sunni dibagi menjadi empat, yaitu *mustafidh, masyhur, 'aziz,* dan *gharib*. Berdasarkan kualitasnya, Sunni mengklasifikasikannya menjadi hadis *sahih, hasan* dan *dha'if*, sementara Syiah membagi menjadi empat yaitu *sahih, hasan, muwatstsaq* dan *dha'if*.

Klasifikasi berdasarkan kualitas sanad

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa Sunni mengklasifikasikan hadis berdasarkan kualitas *sanad*-nya menjadi *sahih, hasan* dan *dha'if,* sedangkan Syiah mengklasifikasikannya menjadi *sahih, hasan, muwatstsaq* dan *dha'if.*

Hadis *sahih,* menurut Sunni, adalah hadis yang *sanad*-nya tersambung, diriwayatkan oleh para periwayat yang *adil* dan *dhabith*, tidak mengandung *syadz* dan tidak pula mengandung *'illat*. Sedangkan menurut Syiah, hadis *sahih* adalah hadis yang *sanad*-nya bersambung kepada seorang *ma'sum* dan diriwayatkan oleh orang yang *adil* dan bermazhab Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyyah.

Hadis *hasan,* menurut Sunni, adalah hadis yang memenuhi kriteria hadis *sahih*, hanya saja ke-*dhabit*-an periwayatnya (daya hapalnya) tidak sempurna. Sedangkan menurut Syiah, hadis *hasan* adalah hadis yang memenuhi kriteria hadis *sahih* hanya saja salah seorang atau beberapa orang periwayatnya tidak ditegaskan keadilannya secara eksplisit oleh para ulama, meskipun ia seorang yang terpuji.

Hadis *dha'if* menurut Sunni adalah hadis yang tidak memenuhi kriteria hadis *sahih* dan hadis *hasan*. Sedangkan menurut Syiah, hadis *dha'if* adalah hadis yang tidak memenuhi kriteria hadis *sahih*, *hasan*, dan *muwatstsaq*. Sedangkan hadis *muwatstsaq* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang diakui *tsiqah* (kredibel), tetapi rusak akidahnya dalam pengertian tidak berakidah Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyah.

Sehubungan dengan klasifikasi terakhir ini, maka hadis *sahih* dan *hasan* dalam perspektif Sunni mencakup pula hadis-hadis yang diriwayatkan melalui para periwayat dari kalangan Syiah selama ia *adil* dan *dhabith,* karena tidak dibatasi secara eksplisit bahwa para periwayatnya harus dari kalangan Sunni. Sedangkan hadis *sahih* dan *hasan* dalam perspektif Syiah hanya mencakup hadis-hadis yang diriwayatkan

orang yang berakidah Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyyah, sehingga hadis-hadis yang diriwayatkan orang yang bukan Syiah tidak ada yang mencapai predikat *sahih*, dan paling tinggi adalah hadis *muwatstsaq*.

Sunni dan Syiah membagi hadis *dha'if* ke dalam beberapa jenis tergantung faktor ke-*dha'if*-an hadisnya. Ada yang berkaitan dengan ketersambungan *sanad*, kualitas periwayat, dan susunan redaksi *sanad* dan *matan*-nya.

Di kalangan Sunni, terdapat beberapa macam hadis *dha'if* yang disebabkan oleh keterputusan *sanad*-nya, yaitu bila keterputusannya di kalangan sahabat, maka disebut hadis *mursal*; bila putusnya pada tingkatan guru penulis kitab hadis, maka disebut *mu'allaq*; bila putusnya pada tingkatan lain dan terputus satu orang, maka disebut *munqathi'*; dan jika terputus dua periwayat maka disebut *mu'dhal*; dan jika terputusnya di antara orang yang sezaman maka disebut *mudallas*.

Di kalangan Syiah, kelima macam hadis *dha'if* tersebut juga dikenal, hanya saja mereka mengartikan hadis *mursal* lebih luas, karena menurut mereka istilah sahabat bukan hanya berlaku bagi sahabat Nabi saja melainkan juga sahabat para imam. Mereka juga menambahkan satu macam hadis lagi, yaitu hadis *mudhmar,* yaitu hadis yang sumber *ma'sum*-nya tidak disebutkan namanya melainkan hanya disebutkan kata gantinya saja.

Kaum Sunni dan Syiah sepakat bahwa pembagian hadis *dha'if* dilihat dari kualitas periwayatnya ada tiga macam, yaitu *syadz*, *munkar* dan *matruk.* Hadis *syadz*

merupakan hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang dapat diterima, tetapi menyalahi riwayat dari periwayat lain yang lebih utama darinya. Hadis *munkar* adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang *dha'if* dan menyalahi riwayat orang yang *tsiqah*. Hadis *matruk* adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang dicurigai berdusta dan hadis tersebut tidak dikenal kecuali melalui periwayatan tersebut. Keduanya juga berbeda tentang sebutan hadis *mathruh*, sebagian Sunni menggunakannya sebagai sinonim hadis *matruk*, sedangkan Syiah menggunakannya sebagai nama hadis yang menyalahi dalil yang *qhat'i*.

Keduanya juga sepakat bahwa hadis *dha'if* yang disebabkan oleh kesalahan dan kerancuan susunan redaksinya, baik *sanad* maupun *matan*-nya, dapat dibagi menjadi lima macam, yaitu *mudhtharib, maqlub, mudraj, mushahhaf,* dan *mu'allal*. Hadis *mudhtharib* adalah hadis yang diriwayatkan beberapa kali oleh satu orang atau lebih dan pada *matan* atau *sanad*-nya terjadi perselisihan yang tidak dapat diselesaikan. Hadis *maqlub* adalah hadis yang padanya terjadi penggantian suatu bagian dengan bagian yang lain sehingga susunan atau maknanya terbalik atau bertolakbelakang. Hadis *mudraj* adalah hadis yang padanya terjadi penyisipan kata-kata yang sebenarnya bukan bagian dari hadis, termasuk penyisipan nama periwayat. Hadis *mushahhaf* adalah hadis yang padanya terjadi perubahan satu kata dengan kata yang lain atau pergantian satu huruf dengan huruf lainnya. Hadis *mu'allal* adalah hadis

yang padanya terdapat *'illat* (cacat) yang samar dan dapat merusak kesahihannya.

Sedangkan dalam popularitas perawinya, Syiah mengenal dua macam hadis *dha'if* yatiu *muhmal* dan *majhul*. Hadis *muhmal* adalah hadis yang salah seorang perawinya tertera dalam kitab-kitab *rijal* namun tidak diketahui karakteristiknya (*majhul al-hal*). Sedangkan hadis *majhul* adalah hadis yang salah seorang periwayatnya tidak dikenal identitasnya (*majhul 'ain*). Di kalangan Sunni, hadis yang salah seorang perawinya *majhul hal* dan *majhul 'ain* disebut dengan hadis *munqathi'*, termasuk bila nama perawinya *mubham* atau disamarkan. Ada juga beberapa istilah yang disepakati oleh keduanya, seperti hadis *muttashil, musnad, mu'an'an, mu'annan, musalsal, 'ali, nazil,* dan *al-mazid.*

c) Ilmu Hadis Dirayah dalam Perspektif Sunni dan Syiah

Pembahasan Ilmu Hadis Dirayah menurut para ulama hadis di kalangan Sunni dan Syiah adalah berbagai hal yang berkaitan dengan kehujjahan hadis. Dengan demikian, lingkup bahasannya berkisar masalah kriteria kehujjahan hadis.

Pengertian dan unsur-unsur Hadis dan Sunnah

Pembahasan tentang definisi hadis dan sunnah merupakan lingkup kajian *musthalah al-hadis*, tetapi dalam rincian definisi tersebut ada hal yang perlu dicermati, yaitu mengenai sumber hadis, dan ini merupakan kajian Ilmu Hadis Dirayah.

Para ulama Sunni dalam mendefinisikan hadis menyertakan ucapan, tindakan, dan ketetapan para sahabat dan tabi'in, tetapi mereka sepakat bahwa otoritas hadis Nabi (*marfu'*), hadis sahabat (*mauquf*), dan tabi'in (*maqthu'*) tidak sama. Hadis Nabi (*marfu'*) yang sahih memiliki otoritas yang mutlak. Secara hierarkis, kehujjahan hadis Nabi menempati posisi kedua setelah Al-Quran. Sedangkan hadis *mauquf,* tidak semutlak itu. Masalah otoritas dan kehujjahan hadis Nabi lebih lanjut dibahas dalam kajian ushul fiqh.

Kaum Syiah menyatakan bahwa sumber hadis adalah orang-orang yang *ma'sum*, yaitu Nabi, Fathimah, dan dua belas orang imam Syiah. Mereka sepakat bahwa ucapan, tindakan, dan ketetapan orang-orang *ma'sum* memiliki otoritas yang sama. Mereka berpendapat bahwa kehuijahan para imam yang dua belas sama dengan kehujjahan Nabi. Kewajiban taat kepada para imam itu sama wajibnya dengan ketaatan kepada Nabi.

Dengan demikian, Sunni tidak mau menerima hadis-hadis yang bersumber dari para imam Syiah selain Ali, Hasan, dan Husain, serta Fathimah. Hadis keempat orang sahabat ini pun dinilai sebagai hadis *mauquf*, karena mereka beranggapan bahwa ketiga imam tersebut tidak *ma'sum*. Di sisi lain, Syiah tidak mau menerima hadis *mauquf* yang bersumber dari para sahabat kecuali tiga imam mereka serta Fatimah.

Klasifikasi hadis

Kalangan Sunni dan Syiah sepakat atas mutlaknya kehujjahan hadis *mutawatir,* karena mereka sepakat bahwa hadis *mutawatir* itu mutlak sahih. Mereka juga

sepakat bahwa sebagian hadis *ahad* ada yang *sahih*, *hasan* dan *dha'if*. Mereka sepakat akan kehujjahan hadis *ahad* yang *sahih* dan *hasan* secara umum, bakan sebagian dari mereka membolehkan berhujjah dengan hadis *dha'if*. Mereka sepakat bahwa kesahihan *sanad* tidak secara mutlak menjamin kesahihan *matan*, demikian juga *sanad* yang *dha'if* tidak senantiasa *matan*-nya juga *dha'if*. Hal ini disebabkan oleh karena *sanad* dan *matan* memerlukan kajian yang berbeda dan memiliki kriteria kesahihan masing-masing.

Sedangkan dalam kualitas *sanad*, secara umum keduanya sepakat bahwa hadis *dha'if* tidak bisa digunakan sebagai *hujjah*, baik kedha'ifannya itu terletak pada ketersambungan *sanad*, rendahnya kualitas perawi maupun pada susunan redaksi *sanad* dan *matan*-nya. Mereka juga sepakat meninggalkan hadis yang ada perawinya yang tidak dikenal oleh para ulama *rijal*, baik *majhul hal* maupun *majhul 'ain*.

Dalam kasus hadis *syadz, mahfuzh*, *ma'ruf* dan *munkar,* Sunni dan Syiah sepakat bahwa hadis *mahfuzh* dan *ma'ruf* dapat diterima, sedangkan *syadz* dan *munkar* tidak. Mereka juga sepakat bahwa hadis *mudhtharib, maqlub, mudraj, mushahhah dan mu'allal* tidak dapat diterima, kecuali bila telah diketahui hal yang sebenarnya dan dilakukan koreksi terhadapnya. Hadis *mudraj* ketika kata-kata yang disisipkan itu telah diketahui dan dapat dipisahkan, maka ia dapat terlepas dari predikat *dha'if*.

Kajian seputar periwayatan hadis

Predikat *'adil* dan *dhabith* yang diungkapkan secara eksplisit oleh kalangan Sunni, sebagai kriteria

periwayatan hadis *sahih*, menuntut dilakukannya kajian tentang karakteristik para periwayat. Kalangan Syiah juga mensyaratkan predikat *dhabith* bagi periwayat yang dapat diterima riwayatnya, tetapi mereka tidak memasukkannya secara eksplisit di dalam definisi hadis *sahih*. Ja'far Subhani menyatakan bahwa *dhabith* adalah suatu syarat mutlak bagi predikat '*adil.*

Kedua predikat di atas dapat diketahui melalui sejumlah indikatornya, baik internal maupun eksternal. Kalangan Sunni merinci indikator internal periwayat adil sebagai berikut: Islam, baligh, berakal sehat, bertakwa, dan memelihara kehormatan dirinya. Sedangkan kalangan Syiah, tidak mengemukakan rincian indikator internal tersebut. Mereka mengungkap sifat '*adil* itu sejajar dengan sejumlah kriteria lain bagi periwayat yang dapat diterima riwayatnya. Kriteria tersebut selengkapnya sebagai berikut: Islam, berakal sehat, baligh, beriman (dengan akidah Syiah Imamiyah), '*adil*, dan *dhabith*. Penyebutan secara sejajar ini menunjukkan bahwa masing-masing kriteria tersebut dapat berdiri sendiri yang kemudian secara sinergis membentuk suatu kesatuan kriteria periwayat yang dapat diterima riwayatnya. Berbeda dengan Sunni yang menjadikan kriteria Islam, berakal dan baligh sebagai indikator predikat *'adil*.

Adapun indikator internal ke-*dhabith*-an seorang periwayat, sesuai dengan pengertian para ulama ahli hadis (*muhadditsin*) adalah periwayat yang bersangkutan senantiasa penuh kesadaran dan tidak lalai, kuat hapalannya jika meriwayatkan melalui hapalan, dan tepat tulisannya jika meriwayatkan

melalui tulisan, dan jika meriwayatkan secara makna maka ia tahu persis kata-kata yang tepat untuk digunakan. Indikator ini bisa dilihat pada hadis-hadis yang diriwayatkannya.

Sunni mengklasifikasikan tingkatan *al-jarh wa al-ta'dil* menjadi dua belas tingkatan (‘itr, 1994), yaitu:

1. Peringkat tertinggi (sahabat).
2. Peringkat tertinggi selain sahabat, yang disifati dengan *isim tafdhil* seperti *awtsaq al-nas*.
3. Periwayat yang disifati positif dengan pengulangan kata pujian seperti *tsiqat tsiqat, tsiqat tsabt*.
4. Periwayat yang disifati positif dengan kata pujian tunggal seperti *tsiqah, hujjah, mutqin*.
5. Periwayat yang disifati dengan kata pujian yang tegas menunjukkan keadilan, tetapi tidak tegas menunjukkan ke-*dhabith*-an, seperti *la ba'sa bih, shaduq, ma'mun*.
6. Periwayat yang disifati dengan kata-kata yang mengesankan dekat dengan *jarh* seperti *laisa bi ba'id min al-shawab, syaikhun, yurwa haditsuh*.
7. Periwayat yang disifati negatif dengan kata-kata *jarh* yang ringan seperti *fihi maqal, dha'if,* dan *laisa biqawiy*.
8. Periwayat yang disifati negatif dengan kata-kata yang mengesankan lebih rendah, seperti *la yuhtajju bih, mudhtharib al-hadits* dan *lahu ma yunkar*.
9. Periwayat yang disifati negatif dengan kata-kata yang lebih rendah lagi, seperti *rudda haditsuh, mardud al-hadits, dha'if jiddan*.
10. Periwayat yang disifati negatif dengan kata-kata yang menunjukkan ketidakadilan, seperti *fulan*

yasriq al-hadits, fulan muttaham bi al-kadzib, dan *saqith*.

11. Periwayat yang disifati negatif dengan kata-kata yang menegaskan bahwa ia tidak adil, seperti *kadzab, dajjal dan wadhdha'*.
12. Periwayat yang disifati negatif dengan kata-kata *jarh* yang paling parah, seperti *akdzab al-nas, ilaihi al-muntaha fi al-kidzb.*

Sedangkan kalangan Syiah tidak menjelaskan tingkatan *al-jarh wa al-ta'dil* seperti di atas. Mereka menjadikan standar ke-*tsiqat*-an seorang perawi dari pernyataan salah seorang imam yang *ma'sum*, pernyataan salah seorang ulama hadis *mutaqaddimin*, pernyataan salah seorang ulama *muta'akhkhirin*, dan pengakuan adanya *ijma'* dari para penghimpun hadis (al-Khu'I, 1989).

D. Penutup

Dari uraian di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan berikut:

1. Dilihat dari sejarah perkembangan hadis dan ilmu hadis, Sunni dan Syiah memiliki eksistensi yang seimbang dalam pemeliharaan dan pengembangan studi hadis, hanya saja Sunni melangkah lebih dulu dibandingkan dengan Syiah dalam hal pembukuan hadis dan ilmu hadis.
2. Keduanya sepakat dalam kebanyakan definisi, tetapi terdapat beberapa perbedaan yang sangat strategis, yaitu definisi hadis dan definisi hadis *sahih*. Tegasnya, mengenai sumber hadis dan kriteria periwayat yang hadisnya dapat mencapai

kualitas *sahih*. Tetapi, secara teoretis rumusan ilmu hadis di kalangan Sunni lebih netral dibandingkan dengan rumusan serupa di kalangan Syiah. Mengenai kriteria hadis *sahih*, kalangan Sunni tidak secara eksplisit membatasi periwayatnya harus bermadzhab Sunni, sedangkan Syiah membatasinya dengan periwayat yang bermadzhab Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyyah.

3. Sunni lebih mapan daripada Syiah dalam sejumlah rumusan dalam ilmu hadis, seperti mengenai *kaifiyat al-tahammul wa al-ada'*, rumusan *maratib al-ruwat* dan sistematika penulisan kitab-kitab *rijal*.

Daftar Pustaka

Abdul Muthallib, Rif'at Fauzi. 1981. *Tautsiq al-Sunnah al-Nabawiyyah fi al-Qarn al-Tsani min al-Hijrah.* Mesir: Maktabah al-Haniji.

Al-Khu'i, Abu al-Qasim al-Musawi. 1989. *Mu'jam Rijal al-Hadits wa Tafshil Thabaqat al-Ruwat*, Mansyurat al-'Ilm Ayat al-'Uzhma al-Khu'I, Qumm, Iran.

'Itr, Nuruddin. 1994. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits.* Terj. Mujiyo, *'Ulum al-Hadits*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mahfuzh, Husain Ali. 1401 H. *Muqaddimah al-Kafi*. Beirut: Dar Sha'b wa Dar al-Ta'aruf,

Soetari, Endang. Ad. 1997. *Ilmu Hadits,* Cet. II. Bandung: Amal Bhakti Press

TEORI TMT2 DAN TMT3 DALAM PENELITIAN HADITS *SYADZ*

Dr. Reza Pahlevi Dalimunthe

A. Pendahuluan

Dalam ilmu hadis dikenal adanya lima syarat untuk menentukan kesahihan suatu hadis, yaitu *ittisâl al-sanad, al-'adil, al-dâbit,* terhindar dari *syâz dan 'illah.* Tetapi, para ulama tidak sepakat pada syarat keempat, yaitu masalah keterhindaran dari *syâz*. Mereka kemudian menggunakan teori TMT2 (*tashhīh, muqaranah, tahlīl, tahkīm*) sebagai upaya untuk memverifikasi *sanad* dan TMT3 (*tashhīh, muqaranah, tahlīl, tarjīh, tahkīm*) untuk memverifikasi *matan*. Tulisan ini memfokuskan pada aplikasi kedua teori tersebut.

B. Pembahasan

Berikut adalah langkah-langkah yang ditempuh untuk memverifikasi *matan* dan *sanad* berdasarkan teori TMT2 dan TMT3 di atas.

Tabel 1: Langkah-langkah Verifikasi Hadis

Langkah	Langkah Verifikasi	اتُ تَخْرِيْجِ الشَّاذِّ

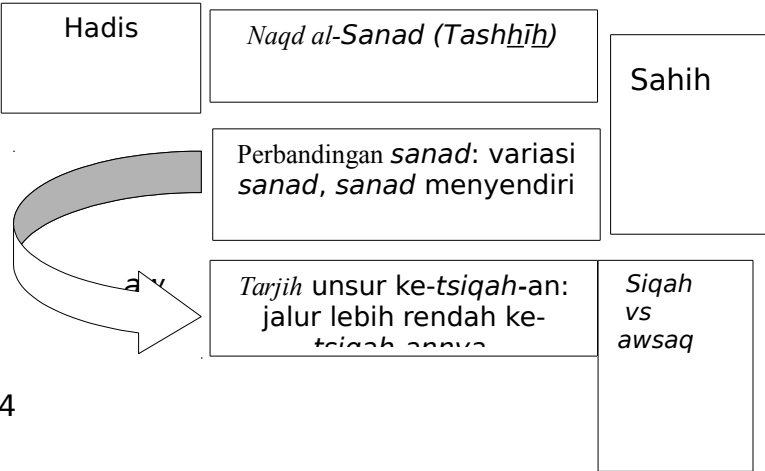
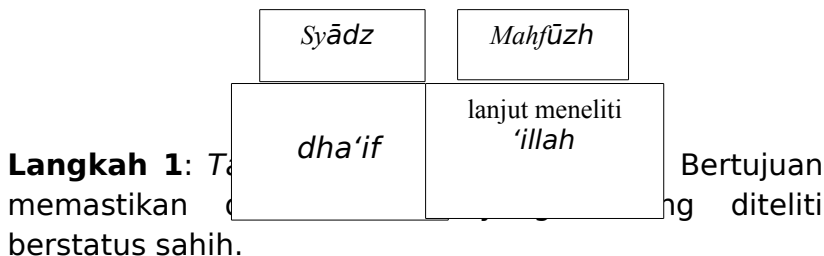
Langkah 1	*naqd al-sanad (tashîh al-sanad)*	سَنَدِ (تَصْحِيْحِ السَنَدِ)
Langkah 2	Perbandingan sanad dan *matan*	السَنَدِ وَالمُتُوْنِ
Langkah 3	Analisis redaksi *matan*	كَلِمَاتِ المُتُوْنِ
Langkah 4	Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an	الوَثَاقَةِ
Langkah 5	*Tahkîm mahfûzh* atau *syuzûz*	بَيْنَ الشَاذِّ وْظِ

Penerapan langkah-langkah tersebut belum sepenuhnya mengantarkan pada akhir penelitian kesahihan hadis. Langkah-langkah tersebut hanya salah satu dari lima kaidah kesahihan hadis. Jika tidak ditemukan unsur *syâz*-nya, maka dilanjutkan kepada kaidah selanjutnya yaitu "terhindar dari *'illah".*

1. Langkah Verifikasi pada *Sanad*

Dari lima langkah yang diuraikan di atas, maka yang termasuk pada langkah verifikasi pada *sanad* adalah *takhrij*, perbandingan *sanad* dan *tarjih* unsur ke-*siqah*-an sebagai berikut:

Gambat 1: Alur Langkah Verifikasi pada Sanad

Langkah 1: *Ta* ... Bertujuan memastikan d... yang ... ng diteliti berstatus sahih.

Langkah 2: Perbandingan *sanad*. Bertujuan untuk mengetahui jumlah variasi *sanad*, juga untuk mengetahui *sanad* yang menyendiri. Cara verifikasinya adalah dengan menampilkan skema *sanad*. Indikator yang diperbandingkan pada langkah ini adalah: (1) sanad yang menyendiri dari *sanad* lain; (2) periwayat yang menyendiri pada *tabâqah* tertentu dengan periwayat semasanya.

Langkah 3: Tarjih unsur ke-*siqah*-an. Bertujuan untuk mengetahui *sanad* dan atau periwayat yang lebih rendah ke-*siqah*-annya. Cara verifikasinya: manganalisa lebih jauh penilaian ulama terhadap para periwayat dan membandingkannya dengan tolok ukur kaidah *al-jarh* dan *al-ta'dil.*

Langkah 4: *al-Ta<u>h</u>kim Syādz* atau *Mahfūzh.* Kumpulan data disimpulkan.

2. Langkah Verifikasi pada *Matan*

Yang termasuk pada langkah verifikasi pada *matan* adalah *takhrij*, perbandingan *matan* dan analisis redaksi *matan*. Jika diperagakan, maka langkah verifikasi *matan* dapat dilihat dalam Gambar 2.

Langkah 1: *Naqd al-sanad (tash<u>h</u>i*h *al-sanad)*. Bertujuan memastikan derajat hadis sahih.

Langkah 2: Perbandingan *matan*. Bertujuan untuk mengetahui jumlah variasi *matan*, juga untuk mengetahui kesemaknaan *matan*. Cara verifikasinya adalah dengan melihat *asbab al-wurud*-nya; pendapat ulama.

Langkah 3: Analisis redaksi *matan*. Bertujuan untuk mengetahui perbedaan dan atau pertentangan antara *matan,* seperti pertentangan yang tidak bisa dikompromikan. Cara verifikasinya adalah dengan membandingkan variasi *matan* yang telah disimpulkan pada verifikasi *sanad*, menggunakan intuisi peneliti dan pertimbangan bahasa atau yang lainnya.

Langkah 4: Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an. Bertujuan untuk memutuskan dan menentukan *sanad* dan atau periwayat mana yang lebih rendah ke-*siqah*-annya. Cara verifikasinya: manganalisa lebih jauh penilaian ulama terhadap para periwayat dan membandingkannya dengan tolok ukur kaidah *al-jarh* dan *al-ta‘dil. Tarjih* dilakukan untuk menentukan *matan* yang lebih kuat *sanad*-nya.

Langkah 5: *Tahkim Syaz* atau *Mahfuzh.* mengumpulkan semua data untuk disimpulkan.

Gambar 2: Alur Langkah Verifikasi pada *Matan*

Hadits

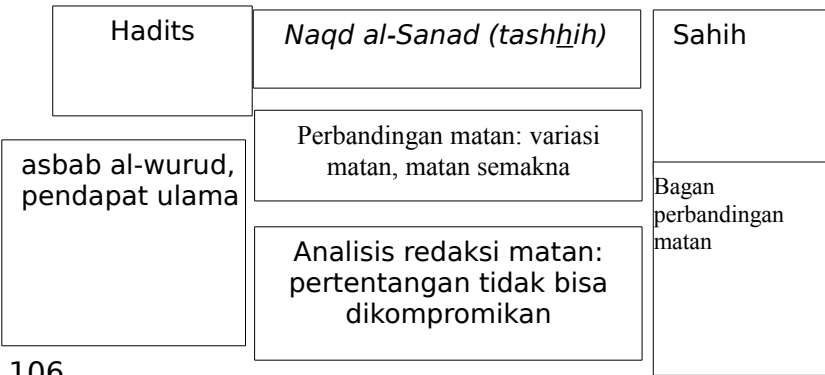
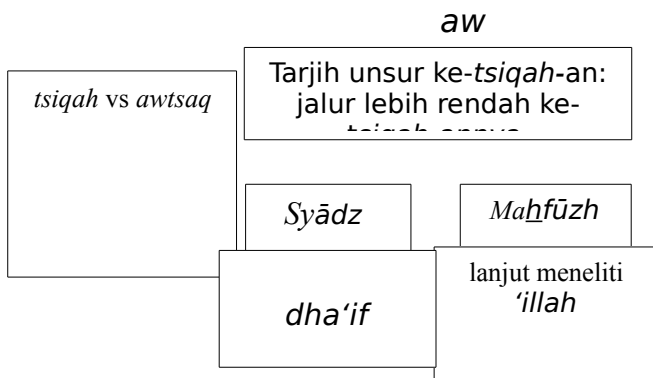
Naqd al-Sanad (tashhih)

Sahih

asbab al-wurud, pendapat ulama

Perbandingan matan: variasi matan, matan semakna

Bagan perbandingan matan

Analisis redaksi matan: pertentangan tidak bisa dikompromikan

Ada langkah-langkah tertentu yang bekerja di dua sisi, baik pada langkah verifikasi *sanad* maupun *matan*. Pertama, langkah 1 yaitu *naqd al-sanad*. Langkah ini berlaku pada verifikasi *sanad* maupun *matan*. Kedua, langkah *tarjih* unsur ke-*tsiqah*-an. Langkah ini digunakan pada verifikasi *sanad* dan *matan*. Hal ini dilakukan karena langkah *tarjih* diperlukan untuk menentukan *matan* yang *syādz* dan yang *mahfūzh.* Ketiga, langkah kelima yaitu *"syadz* atau *mahfuzh".*

Langkah pertama adalah *naqd al-sanad* (*al-tashīh*); langkah kedua adalah perbandingan *sanad* dan *matan* (*al-muqaranah*); langkah ketiga adalah analisis redaksi *matan* (*al-tahlil*); langkah keempat adalah *tarjīh* unsur ke-*tsiqah*-an (*al-tarjīh*); dan langkah kelima adalah *syādz* atau *mahfūzh* (*al-tahkīm*).

Jika hasil penelitiannya adalah *syādz,* maka derajat hadis tersebut *dhā'if.* Jika hasil penelitiannya *mahfūzh,* maka penelitian kesahihan hadis dilanjutkan ke penelitian kaidah kesahihan hadis yang kelima yaitu *"tidak mengandung 'illah".*

Langkah verifikasi ini dapat disimbolkan dengan TMT3 yaitu: *takhrīj-muqaranah-tahliīl-tarjīh-tahkīm.*

Ringkasan langkah verifikasi pada *sanad* di atas, sebagaimana dilihat dalam Tabel 2.

Tabel 2: Langkah Verifikasi *Sanad*

Langkah verifikasi		Cara verifikasi	Indikator	Kriteria	Tujuan
S A N A D	*Naqd* al-*sanad*	*tashih al-sanad*	*muttashil, 'adil, dhabit*	*marfu'*	Sahih
	Perbandingan *sanad*	Skema *sanad*	*Sanad* sahih; Periwayat *tsiqah*	*Sanad*, periwayat menyendiri	Variasi *sanad*; *al-khata'* dan *al-wahm* pada *sanad*
	Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an	Kaidah *jarh* dan *ta'dil*	*tsiqah* vs awsaq; *tsiqah* vs *siqat*	*al-jarh mufassar muqaddam ; al-awsaq arjah 'ala al-tsiqah; al-siqat arjah 'ala al-tsiqah*	*Sanad*, periwayat yang lebih rendah ke-*tsiqah*-an
	Tahkim	Menyimpul-kan langkah 1-3	*al-fard; al-tsiqah; al-mukhalafah*	*al-mukhalafah sanad*, periwayat *al-marjukh*	*syādz*

				al-mukhalafah sanad, periwayat *al-rajih*	*mahfuzh*

Ringkasan langkah verifikasi pada *matan* di atas, sebagaimana dapat dilihat dalam Tabel 2.

Tabel 3: Langkan Verifikasi pada *Matan*

Langkah verifikasi		Cara verifikasi	Indikator	Kriteria	Tujuan
M A T A N	*Naqd al-sanad*	*tashih al-sanad; tashih ulama*	*muttasil, ‘adil, dhabit*	*marfu‘*	*Sahih*
	Perbandingan *matan*	*asbab al-wurud*; intuisi peneliti	Redaksi paradok sebagian atau seluruh *matan*	mukhalafah *matan*; klasifikasi redaksi *matan*	Variasi *matan*; kesemaknaan
	Analisa redaksi *matan*	Perbandingan redaksi *matan*; analisa titik pertentangan	tidak bisa dikompromikan *(‘ajaz al-jam‘)*	Paradok	Perbedaan dan pertentangan redaksi *matan*
	Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an	Kaidah jarh dan ta‘dil	tsiqah vs awsaq; tsiqah vs tsiqat	*al-jarh mufassar muqaddam; al-awsaq arjah ‘ala al-tsiqah; al-siqat arjah ‘ala al-tsiqah*	*Sanad*, periwayat yang lebih rendah ke-*tsiqah*-an
	Tahkim	menyimpulkan langkah 1-4	unsur al-fard; al-tsiqah; al-	*al-mukhalafah matan al-marjuh*	*syadz*

			mukhalafah	*al-mukhalafah matan al-rajih*	*mahfuzh*

C. Contoh Aplikasi

الرَفْعُ اليَدَيْنِ

Hadis 1:

حَدَّثَنَا أَبُوْ العَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدُ المَحْبُوْبِي بِمَرْوَ الثِقَةُ المَأمُوْنُ مِنْ أَصْلِ كِتَابِهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الحَسَنُ أَحْمَدُ بْنُ سَيَّارٍ قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيْرٍ العَبْدِي قَالَ ثَنَا سُفْيَانُ الثَوْرِي قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الزُبَيْرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِي قال رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم فِي صَلَاةِ الظُهْرِ يَرْفَعُ يَدَيِهِ إِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ. (رواه الحاكم, ابن المقرء)

Hadis 2:

حَدَّثَنَا حَفَصُ بْنُ عُمَرُ ثَنَا شُعْبَةٌ عَنْ قَتَادَةٍ عَنْ نَصَرُ بْنُ عَاصِمٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ الحُوَيْرِثِ قَالَ: رَأَيْتُ النَبِيَ صلى الله عليه وسلم يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ حَتّى يَبْلُغَ بِهِمَا فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ

1. Verifikasi pada *Sanad*

Langkah 1: *Naqd al-sanad* (*al-tashḫīḫ*)

Pada contoh ini, peneliti menggunakan opsi “penilaian ulama” terhadap *sanad* hadis di atas. Langkah ini diambil untuk memberikan contoh dengan opsi “penilaian ulama” sebagai acuan dalam menentukan kualitas *sanad* hadis di atas sahih, karena

contoh dengan melakukan *"naqd al-sanad"* sendiri sudah dilakukan pada contoh terdahulu.[1]

Kelompok hadis 1:

Riwayat al-Hakim dan Ibn Muqri': menurut al-Zaila'i→ *ruwat al-tsiqat.*[2]

Kelompok hadis 2:

1. Riwayat Abu Dawud: menurut al-Albani→ sahih.[3]
2. Riwayat al-Nasa'i: menurut al- Albani→ sahih.[4]
3. Riwayat Ahmad: menurut al-Arna'uti→ sahih.[5]

Langkah 2: Perbandingan *sanad (al-muqaranah)*

Target langkah ini adalah untuk mengetahui *sanad* yang menyendiri dengan memperhatikan variasi *sanad*. Kemudian untuk melihat apakah ada di antara periwayat pada *thabaqah* tertentu yang menyendiri dan menyalahi periwayat sejawatnya *(qarin)*. Langkah yang digunakan untuk mengetahui poin-poin tersebut adalah skema *sanad*. Adapun gambaran skema *sanad* dari hadis di atas adalah:

---

1 Opsi ini penting dimunculkan, karena pada "perbandingan sanad" langkah verifikasi ke-2 yaitu "skema sanad" juga tergambar data ke-*muttasil*-an dan ke-*tsiqah*-an.

2 'Abdullah Ibn Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-Zaila'i, *Nasb al-Rayah li Ahadits al-Hidayah,* ditahkik oleh Muhammad Yusuf al-Bunuri, Juz 1 (Mesir: Dar al-Hadits, 1357 H.), hlm. 296.

3 Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud, op. cit.* Juz 1, nomor hadits (745), hlm. 257.

4 Al-Nasa'i, *al-Mujtaba min al-Sunan, op. cit.* Juz 2, nomor hadits (1024), hlm. 182.

5 Ah}mad Ibn H{anbal Abu 'Abdullah al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal,* Juz 2 (Kairo: Muassasah Qurthubah, t.th.), nomor hadits (5054), hlm. 45.

Variasi *sanad*: ditemukan ada tiga variasi *sanad* dari hadis yang sedang diteliti. Variasi tersebut adalah:

1. *Sanad* dengan *al-rawi al-a'la* (periwayat sahabat) Jabir Ibn 'Abdullah al-Ansari (w. 70 H.).
2. *Sanad* dengan *al-rawi al-a'la* (periwayat sahabat) 'Abdullah Ibn 'Umar Ibn al-Khattab (w. 73/74 H.).
3. *Sanad* dengan *al-rawi al-a'la* (periwayat sahabat) Malik Ibn al-Huwairis Abu Sulaiman al-Lais (w. 74 H.).

Dari ketiga *sanad* di atas ditemukan bahwa riwayat Jabir Ibn 'Abdullah al-Ansari (w. 70 H.) menyendiri dari dua riwayat lainnya. Argumentasinya adalah (1) *sanad* tersebut terpisah total dari dua riwayat lainnya. Sementara dua riwayat lainnya ditemukan berkaitan pada Syu'bah Ibn Hajjaj Ibn al-Ward (w. 160 H.); (2) substansi *matan* pada riwayat Jabir Ibn 'Abdullah al-Ansari (w. 70 H.) berbeda dengan dua riwayat lainnya.

Langkah 3: Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an *(al-tarjih)*

Langkah ketiga adalah untuk menentukan apakah dua *sanad* yang bertentangan dengan riwayat Jabir Ibn 'Abdullah al-Ansari (w. 70 H.) dapat unggul ke-*tsiqah*-annya, baik dari segi kualitas maupun kuantitas.

Tarjih kuantitas: secara zahir *sanad* 'Abdullah Ibn 'Umar Ibn al-Khattab (w. 73/74 H.) dan Malik Ibn al-Huwairis Abu Sulaiman al-Lais (w. 74 H.) lebih rajih dari *sanad* Jabir Ibn 'Abdullah al-Ansari (w. 70 H.). Namun periwayat Jabir Ibn Yazid Ibn al-Haris al-Ja'fi (w. 127/132 H.) dinilai berbeda oleh para Ulama. Sebagian menilainya "*dha'if rafidi,* salah satu ulama besar al-Syi'ah*",* sebagian lainnya menilai *tsiqah,* terutama Syu'bah Ibn Hajjaj Ibn al-Ward (w. 160 H.), dia

menyatakan bahwa dia men-*tsiqah*-kan Jabir Ibn Yazid Ibn al-Haris al-Ja‘fi (w. 127/132 H.). Syu‘bah Ibn Hajjaj Ibn al-Ward (w. 160 H.) adalah murid langsung dari Jabir Ibn Yazid Ibn al-Haris al-Ja‘fi (w. 127/132 H.).[6]

Sesuai dengan kaidah *jarh* dan *ta‘dil,* maka dapat dinyatakan bahwa Jabir Ibn Yazid Ibn al-Haris al-Ja‘fi (w. 127/132 H.) sebagai periwayat *tsiqah,* karena *jarh* ulama terhadapnya adalah *jarh mubham* bukan *jarh mufassar.* Sementara *ta‘dil* dari Syu‘bah adalah *ta‘dil mufassar.*

Tarjih kualitas: unsur yang akan ditarjih di sini adalah tarjih antara *sanad*.

Data skema menggambarkan status *sanad-sanad* hadis ini sebagai berikut:

Hadis 1

Riwayat Ibn al-Muqri’ (285-381 H.): semua periwayatnya *tsiqah* kecuali Abu al-Zubair (w. 126 H.) yang dinilai *saduq* dan *hafizh tsiqah wa kana mudallisan.*

Hadis 2

1. Riwayat Ahmad: semua periwayat pada *sanad* berstatus *tsiqah* dengan kata yang diulang seperti *“siqah hafizh”* dan seterusnya, kecuali Jabir Ibn Yazid Ibn al-Haris al-Ja‘fi (w. 127/132 H.) yang dinilai *tsiqah* karena pengakuan yang tegas dari

6 Sulaiman Ibn Khalaf Ibn Sa‘ad Abu al-Walid al-Baji, *al-Ta‘dil wa al-Tajrih Liman Kharraj lah al-Bukhari Fi al-Jami‘ al-Sahih,* Tahkik Abu Lubabah H{usain, Juz 3 (al-Riyadh: Dar al-Liwa’ li al-Nasr wa al-Tawzi‘, 1406 H./1986 M.), nomor Periwayat (1390), hlm. 1162.

murid langsungnya yaitu Syu‘bah Ibn H{ajjaj Ibn al-Ward (w. 160 H.)

2. Riwayat Abu Dawud: semua periwayatnya berstatus *tsiqah* dengan diulang seperti *“tsiqah sabat”*.
3. Riwayat al-Daruquthni dari jalur Muhammad Ibn Ja‘far Ibn Rumais (w. 329 H.): semua periwayatnya berstatus *tsiqah.*

Jika diakumulasikan dan ditarjih, maka dapat disimpulkan bahwa *sanad* hadis 1 (riwayat Ibn al-Muqri’) *marjuh,* sementara riwayat Ahmad, Abu Dawud dan al-Daruqtni sebagai *sanad* rajih.

Langkah 4: *Syaz* atau *Mahfuzh (al-tahkim)*

Sanad hadis 1 riwayat Ibn Muqri’ dinyatakan *syaz* karena menyendiri *(infirad),* kemudian kualitas dan kuantitasnya kalah dengan *sanad* hadis 2. Tidak ditemukan pertentangan antara periwayat pada *tabaqah* tertentu.

2. Verifikasi pada *Matan*

Langkah 1: *Naqd al-sanad (al-tashhih)*

Naqd al-*sanad* untuk hadis ini sudah diteliti pada Verifikasi *Sanad* di atas.[7]

Langkah 2: Perbandingan *matan (al-muqaranah)*

Variasi *matan*:

Hadis 1:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ رَأَيْتُ النَبِيَّ صلى الله عليه وسلم فِي صَلَاةِ الظُهْرِ يَرْفَعُ يَدَيِهِ إِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ.[8]

7 Rujuk kembali pada halaman 250-251.

Hadis 2:

1. Riwayat Ahmad

أَنَّهُ رَأَى أَبَاهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوعِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذلِكَ فَزَعَمَ أَنَّهُ رَأَى رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَصْنَعُهُ.[9]

2. Riwayat al-Nasa'i

رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ حَتَّى بَلَغَتَا فُرُوعَ أُذُنَيْهِ.[10]

3. Riwayat Abi Dawud

رَأَيْتُ النبي صلى الله عليه وسلم يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ حَتَّى يَبْلُغَ بِهِمَا فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ.[11]

4. Riwayat al-Daruqutni

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا اسْتَفْتَحَ الصَّلاَةَ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ وَبَعْدَ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ.[12]

4. Riwayat al-Thabarani

---

8 Abu Bakar Muhammad Ibn Ibrahim Ibn 'Ali Ibn 'Asim (terkenal dengan Ibn al-Muqri'), *Jamharah al-Ajza'i al-Hadis tsiah* (t.t: Maktabah al-Abikan, t.th.), hlm. 56.

9 Ahmad, *Musnad Ah}mad,* Juz 2, *op. cit.*, nomor hadits (5054), hlm. 45.

10 Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i,* Juz 2, *op. cit.,* nomor hadits (1024), hlm. 182.

11 Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud,* Juz 1, *op. cit.* nomor hadits (745), hlm. 257.

12 al-Daruqutni, *Sunan al-Daruqut}ni,* Juz 2 *op. cit.*, nomor hadits (1123), hlm. 46.

رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ حَتَّى يُحَاذِي بِهِمَا أُذُنَيْهِ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ.[13]

Tidak ditemukan *asbab* yang menjadi *asbab al-wurud* dari hadis ini. Namun, riwayat-riwayat di atas dapat dinyatakan semakna karena: (1) tidak ada faktor yang menjadi alibi bahwa dia tidak semakna; (2) substansi keenam riwayat di atas memiliki substansi yang sama baik dari redaksi maupun konteksnya; (3) tidak ditemukan juga data pada *sanad* yang menunjukkan bahwa konteks riwayat-riwayat tersebut tidak semakna.

Variasi substansi *matan* yang ditemukan dari 6 (enam) riwayat di atas dapat dilihat dalam Tabel 4.

Tabel 4: Variasi substansi *matan* yang ditemukan

Mukharrij	Redaksi *Matan*
Ibn al-Muqri’	النَبِيَّ صلعم فِي صَلَاةِ الظُهْرِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ فَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ
Ahmad	أَبَاهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ وَإِذَا أْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَزَعَمَ أَنَّهُ رَأَى اللهِ صلعم يَصْنَعُهُ
Abi Dawud	النَبِيَّ صلعم يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ مِنْ الرُكُوْعِ حَتَّى يَبْلُغَ بِهِمَا فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ

Langkah 3: Analisis redaksi *matan* (*al-tahlil*)

13 Al-Thabarani, *al-Mu‘jam al-Kabir,* juz 19, *op. cit.*, nomor hadits (628) hlm. 258.

Variasi *matan* pada langkah perbandingan harus dianalisis untuk menemukan titik-titik perbedaan dan pertentangan di antara *matan* yang ada sebagaimana tampak dalam Tabel 5.

Tabel 5: Titik-titik Perbedaan dan Pertentangan *Matan*

Mukharrij	Redaksi *Matan*			
	Kel 4	Kel 3	Kel 2	Kel 1
Ibn al-Muqri’	وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ	يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ	-	رَأَيْتُ النَبِيَ صلعم <u>فِي صَلاَةِ الظُهْرِ</u>
Ahmad فسألته عن ذلك فزعم أنه رأى رسول الله صلعم يصنعه	وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ	وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ	يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ	أَنَّهُ رَأَى أَبَاهُ
al-Nasa’i	وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ حَتّى بَلَغَتَا فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ	وَإِذَا رَكَعَ	يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ	رَأَيْتُ رَسُوْلُ اللهِ صلعم
Abi Dawud	وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ	وَإِذَا رَكَعَ	يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا	رَأَيْتُ النَبِيَ

	الرُكُوْعِ حَتّىَ يَبْلُغَ بِهِمَا فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ		كَبَّرَ	صلعم
al-Daruquthni	وَبَعْدَ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ	وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ	كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا اسْتَفْتَحَ الصَّلاَةَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلعم
al-Thabarani	وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ	وَإِذَا رَكَعَ	يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ حَتَّى يُحَاذِي بِهِمَا أُذُنَيْهِ	رَأَيْتُ رَسُولُ اللهِ صلعم

Analisis kelompok 1:

- Ibn al-Muqri’ menggunakan kalimat *“ra’aitu al-Nabi saw. fi salah al-zuhr”,* (saya melihat Rasulullah saw., pada shalat zhuhur)
- Al-Nasa’i, Abi Dawud, al-Daruqutni, al-Tabarani menggunakan kalimat *“ra’aytu al-Nabi saw*., (saya melihat Rasulullah saw.)”.
- Ahmad menggunakan kalimat *“annah ra’a abah* (bahwa dia melihat bapaknya)”

Ibn Muqri’ bertentangan dengan al-Nasa’i, Abi Dawud, al-Daruqutni, al-Tabarani yaitu tidak mencantumkan kata *“fi salah al-zhuhr”.* Sementara Ahmad berbeda dengan perbedaan yang substansinya

masih sama, ditandai dengan kalimat di ujung hadis tersebut *“fasa’altuh ‘an zdalik faza‘am annah ra’a Rasulallah Saw., yasna‘uh* (saya menanyakan kepadanya tentang *matan* itu dan dia memaksudkan bahwa bapaknya melihat Rasulullah saw., melakukannya demikian)*”*.

Analisis kelompok 2:

- Ibn al-Muqri’ tidak mencantumkan kalimat *“yarfa‘ yadaih izà kabbar”,* sementara Ahmad, Al-Nasa’i, Abi Dawud, al-Daruqutni, al-Tabrani dengan *“yarfa‘ yadaih idzà kabbar”.* Ini menunjukkan ada pengurangan kalimat oleh Ibn al-Muqri’;
- al-Daruqutni mengganti kata “*idzà kabbar*” dengan kata *“idza istaftaha al-salah”,* penggantian ini tidak berdampak salah, karena substansinya sama;
- al-Tabrani menambahkan kalimat *“hatta yuhazi bihima uzunaih”. Mukharrij* lain mencantumkan substansi yang sama dengan redaksi berbeda *“hatta yablug bihima furu‘u uzunaih”* pada akhir *matan*.

Ibn al-Muqri’ mangurangi redaksi *matan “yarfa‘ yadaih idzà kabbar”.* al-Daruqutni melakukan *riwayat bi al-ma‘na*. Dan al-Tabrani terbalik redaksinya dari *matan* lain.

Analisis kel 3: semua *mukharrij* memiliki kalimat yang sama *“idza raka‘a”*

Analisis kelompok 4: semua *mukharrij* memiliki kalimat yang sama *“waiza rafa‘a ra’sah min al-ruku‘ hatta yablug bihima furu‘ uzunaih”*

Dapat dinyatakan bahwa pertentangan terjadi pada al-Muqri' yaitu (1) mengkhususkan mengangkat tangan hanya pada shalat zuhur, sementara *mukharrij* lain *matan*-nya bersifat umum tidak mengkhususkan pada shalat tertentu melainkan pada semua shalat; (2) mengurangi kalimat *"idza kabbar".*

Langkah 4: Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an *(al-tarjih)*

Hadis 1
Riwayat Ibn al-Muqri' (285-381 H.): semua periwayatnya *tsiqah* kecuali Abu al-Zubair (w. 126 H.) yang dinilai *saduq* dan *hafizh tsiqah wa kana mudallisan.*

Hadis 2
1. Riwayat Ahmad: semua periwayat pada *sanad* berstatus *tsiqah* dengan kata yang diulang seperti *"tsiqah hafizh"* dan seterusnya, kecuali Jabir Ibn Yazid Ibn al-Haris al-Ja'fi (w. 127/132 H.) yang dinilai *tsiqah* karena pengakuan yang tegas dari murid langsungnya yaitu Syu'bah Ibn Hajjaj Ibn al-Ward (w. 160 H.);
2. Riwayat Abu Dawud: semua periwayatnya berstatus *tsiqah* dengan diulang seperti "*tsiqah sabat*";
3. Riwayat al-Nasa'i: semua periwayat *tsiqah* kecuali:
   → Isma'il Ibn 'Iyasy (w. 181/182 H.) dinilai *saduq* pada riwayat-riwayat dari ulama sedaerahnya dan *mukhallit* pada riwayat selainnya, al-Bukhari berkata:

“وَقَالَ البُخَارِيُّ: إِذَا حَدَّثَ عَنْ أَهْلِ بَلَدِهِ فَصَحِيْحٌ، وَإِذَا حَدَّثَ عَنْ غَيْرِ أَهْلِ بَلَدِهِ، فَفِيْهِ نَظَرٌ. وَقَالَ فِى مَوْضِعٍ آخَرِ: مَا رَوَى عَنْ الشَامِيِّيْنَ فَهُوَ أَصَحُّ.[14] رَوَى لَهُ البُخَارِيُّ فِي كِتَابِ رَفْعِ اليَدَيْنِ فِي الصَلَاةِ .[15]

Al-Bukhari berkata: “jika dia ber-*tahdis* dari ulama sedaerahnya, maka sahih, jika ber-*tahdis* dari selainnya, maka relatif”. Pada kesempatan lain dia berkata: “hadis yang diriwayatkannya dari ulama al-Syamiyyin lebih sahih”. Al-Bukhari meriwayatkan hadisnya pada “*kitab raf‘u al-yadain fi al-salah*”

Dapat dinyatakan bahwa Isma‘il Ibn ‘Iyasy (w. 181/182 H.) adalah *tsiqah,* karena adanya data *ta‘dil mufassar,* dan tidak ditemukan *jarh mufassar.*

→ Sa‘id Ibn Basyir al-Azadi (w. 168/169 H.), ulama berbeda pendapat terhadap status ke-*tsiqah*-annya.

Ta‘dil:

وَقَالَ البُخَارِى: نَرَاهُ أَبَا عَبْدِ الرَحْمنِ الدِمَشْقِى، الذِى رَوَى عَنْهُ هَشِيْمٌ، عَنْ قَتَادَةٍ.[16] وَقَالَ عَبْدُ الرَحْمنِ بْنِ أَبِى حَاتِمِ، عَنْ أَبِيْهِ: قُلْتُ لِأَحْمَدٍ بْنِ صَالِحِ: سَعِيْدُ بْنُ بَشِيْرِ شَامِى دِمَشْقِى، كَيْفَ هَذِهِ الكَثْرَةُ عَنْ قَتَادَةٍ؟ قَالَ: كَانَ أَبُوْهُ بَشِيْرٌ شَرِيْكًا لِأَبِى عَرُوْبَةٍ فَأَقْدَمَ بَشِيْرُ ابْنَهُ سَعِيْدًا البَصْرَةَ، فَبَقِىَ بِالبَصْرَةِ يَطْلُبُ الحَدِيْثَ مَعَ سَعِيْدِ بْنِ أَبِى عَرُوْبَةٍ.[17]

---

14 Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf Al-Mizi, (654-742 H.). *Tahzib al-Kamal,* tahkik oleh Basysyar ‘Iwad Ma‘ruf, Juz 3 (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1400 H./1980 M.), hlm. 177.

15 *Ibid.* Juz 3. hlm. 181.

16 *Ibid.* Juz 10, hlm. 350.

17 Ahmad Ibn ‘Ali Ibn H{ajar Abu al-Fadal al-‘Asqalani al-Syafi‘i (selanjutnya disebut dengan Ibn H{ajar), *Tahzib al-Tahzib,* Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H./1984 M.), hlm. 9.

> Al-Bukhari berkata: kami mengakui Aba Abd. al-Rah}man (Sa‘id Ibn Basyir) al-Dimasyqi, muridnya Hasyim dan gurunya Qatadah. Abu Hatim berkata dari bapaknya: saya berkata kepada Ahmad Ibn Salih: Sa‘id Ibn Basyir Syami Dimasyqi, bagaimana bisa sebanyak itu riwayatnya dari Qatadah? Ahmad menjawab: Basyir (bapaknya) berteman dengan Abi ‘Arubah, lalu Basyir membawa anaknya Sa‘id ke Basrah, lalu dia tinggal di sana belajar hadis bersama Sa‘id Ibn Abi ‘Arubah.

Tajrih

وَقَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ: مُنْكَرُ الحَدِيْثِ، لَيْسَ بِشَيءٍ، لَيْسَ بِقَوِيِّ الحَدِيْثِ، يَرْوِى عَنْ قَتَادَةٍ اَلمُنْكَرَاتِ.[18] وَقَالَ النَسَائِى: ضَعِيْفٌ. وَقَالَ السَاجِى: حَدَّثَ عَنْ قَتَادَةٍ بِمَنَاكِيْرَ. وَقَالَ الآجِرِى، عَنْ أَبِى دَاوُدَ: ضَعِيْفٌ. وَقَالَ ابْنُ حِبَّانٍ: كَانَ رَدِيءَ الحِفْظِ، فَاحِشُ الخَطَأِ، يَرْوِى عَنْ قَتَادَةٍ مَا لاَ يُتَابِعُ عَلَيْهِ.[19]

> Muhammad Ibn ‘Abdullah Ibn Numair: *munkar al-hadis, laysa bisyai’in, laysa biqawi al-hadis,* dia meriwayatkan dari Qatadah hadis-hadis munkar*. Al-Nasa’i: dha‘if.* Al-Saji berkata: dia meriwayatkan hadis *munkar* dari Qatadah. Al-Ajiri berkata: dari Abi Dawud: *dha‘if.* Ibn Hibban berkata: hafalannya kurang, melakukan kesalahan, meriwayatkan dari Qatadah yang tidak ada *mutabi‘*-nya.

Tarjih

Dapat dinyatakan bahwa Sa‘id Ibn Basyir al-Azadi (w. 168/169 H.) berstatus *dha’if,* karena adanya *jarh} mufassar.*

4. Riwayat al-Daruqutni dari jalur Muhammad Ibn Ja‘far Ibn Rumais (w. 329 H.): semua periwayatnya berstatus *tsiqah.*

---

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

Tarjih unsur ke-*tsiqah*-an *sanad* hadis 1 dan hadis 2 adalah sebagai berikut:

a. Kualitas: hadis 1 *sanad*-nya menyendiri dan periwayat-periwayatnya berstatus *tsiqah*, sementara hadis 2 pada *sanad* riwayat Ahmad, Abu Dawud, al-Daruqutni memiliki periwayat-periwayat yang *tsiqah* juga, terutama riwayat Abu Daud *tsiqah* dengan diulang dua kali. Secara kualitas *sanad* Abu Daud menunjukkan ke-*tsiqah*-an yang lebih *tsiqah.*
b. Kuantitas: hadis 1 dengan *sanad* tunggal versus hadis 2 dengan tiga alur *sanad* yang kuat. Maka secara kuantitas hadis 2 lebih kuat dari hadis 1.

Langkah 5: *Syaz* atau *Mahfuzh (al-tahkim)*

Matan hadis 1 dapat dinyatakan terindikasi *syadz,* karena redaksi *"fi s}alah al-zuhri"* bertentangan dengan hadis 2. *"Raf'u al-yadain"* Hadis 2 bersifat umum dan hadis 1 bersifat khusus. Ditemukan reduksi kalimat pada hadis 1 dengan hilangnya kalimat *"idza kabbar",* sementara semua hadis lain yang lebih kuat mencantumkannya.

Sanad hadis 1 riwayat Ibn Muqri' dinyatakan *syadz* karena menyendiri *(infirad).* penilaian ini didukung dengan ditemukannya pertentangan redaksi *matan* sebagaimana penilaian pada verifikasi *matan*.

Hasil tarjih yang dilakukan terhadap lima riwayat di atas ditemukan riwayat Abi Dawud dengan *al-rawi al-a'la* Malik Ibn al-Huwairis Abu Sulaiman al-Lais (w. 74 H.) memiliki *sanad* yang paling kuat. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *matan* yang paling orisinil berasal dari nabi adalah:

رَأَيْتُ النَبِي صلعم يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُكُوْعِ حَتَّى يَبْلُغَ بِهِمَا فُرُوْعُ أُذُنَيْهِ

Daftar Pustaka

'Abdullah Ibn Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-Zaila'i. 1357 H. *Nasb al-Rayah li Ahadits al-Hidayah,* ditahkik oleh Muhammad Yusuf al-Bunuri, Juz 1 (Mesir: Dār al-Hadits).

Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*.

Al-Nasa'i. *al-Mujtaba min al-Sunan*.

Ahmad Ibn Hanbal Abu 'Abdullah al-Syaibani. t.th. *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Juz 2. Kairo: Muassasah Qurtubah.

Abu Bakar Muhammad Ibn Ibrahim Ibn 'Ali Ibn 'Asim (Ibn al-Muqri'). t.th. *Jamharah al-Ajza'i al-Haditsiah*. Maktabah al-Abikan.

Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar Abu al-Fadal al-'Asqalani al-Syafi'i. 1404 H./ 1984 M.*Tahzib al-Tahzib* Juz 4. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Nasa'i. *Sunan al-Nasa'i*.

Abu Dawud. Sunan Abi Dawud Juz 1.

al-Daruqutni. *Sunan al-Daruqutni* Juz 2.

Al-Tabarani. *al-Mu'jam al-Kabir* Juz 19.

Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf Al-Mizi. 1400 H./1980 M. *Tahzib al-Kamal* Juz 3, Tahkik oleh Basysyar 'Iwad Ma'ruf. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Sulaiman Ibn Khalaf Ibn Sa'ad Abu al-Walid al-Baji. 1406 H./1986 M. *al-Ta'dil wa al-Tajrih Liman Kharraj lah al-Bukhari fi al-Jami' al-Sahih* Juz 3, Tahkik Abu Lubabah Husain. al-Riyad: Dar al-Liwa' li al-Nasr wa al-Tawzi'.

APLIKASI TEORI *QATH`IYYAT AL-WURŪD WA AL-DILĀLAH* DALAM SYARAH HADIS

Dr. Mujiyo Nurkholis

A. Pendahuluan

Qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah,*[1] merupakan salah satu pertimbangan utama dalam berhujjah dan mengambil petunjuk dari hadis. Suatu hadis yang *qath`iyy al-wurûd wa al-dilâlah wajib diterima dan diamalkan sesuai dengan makna tekstualnya. Kekuatan hadis ini sejajar dengan al-Qur'an yang *qath`iyy al-dilâlah*. Sedangkan hadis yang tidak mencapai tingkat *qath`i*, melainkan *zhanniyy al-wurûd wa qath`iyy al-dilâlah, qath`iyy al-wurûd wa zhanniyy al-dilâlah*, atau *zhanniyy al-wurûd wa zhanniyy al-dilâlah* tidak memiliki kekuatan tersebut sehingga diperlukan sejumlah pertimbangan untuk menerima atau

1 Yang dimaksud dengan teori *qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah* adalah teori mengenai kondisi suatu dalil ditinjau dari aspek *wurûd* (otentisitasnya) dan *dilâlah* (makna lafal dan petunjuk kalimatnya). Secara sederhana dapat digambarkan hasil kajian teori ini bahwa suatu dalil yang dapat dipastikan otentik, maka ia disebut *qath`iyy al-wurûd*. Sedangkan dalil yang diduga otentik, disebut *zhanniyy al-wurûd*. Dalil yang makna dan petunjuknya tegas disebut *qath`iyy al-dilâlah*, sedangkan dalil yang makna dan petunjuknya dapat memberikan beberapa pemahaman, disebut *zhanniy al-dilâlah*.

mengamalkannya.[2] Dari aspek wurudnya, seluruh ayat al-Qur'an wajib diterima, tapi ayat yang *zhanniyy al-dilâlah* memerlukan ijtihad yang mendalam untuk mengungkap petunjuknya yang setepat-tepatnya.

Kaidah tersebut berangkat dari kajian ushul fiqh dalam masalah *dilâlah* yang membagi lafal menjadi dua, yaitu lafal yang jelas petunjuknya (*wâdhih al-dilâlah*) dan lafal yang tidak jelas petunjuknya (*ghayr wâdhih al-dilâlah*). Selanjutnya masing-masing dari kedua jenis lafal tersebut terbagi menjadi empat tingkat yang saling berlawanan.[3] Lafal yang jelas petunjuknya terdiri atas *zhâhir, nashsh, mufassar*, dan *muhkam*. Sedangkan lafal yang tidak jelas petunjuknya terbagi menjadi *khafiy, musykil, mujmal,*

---

2 Ungkapan *qath`iyy al-wurûd* dan *zhanniy al-wurûd* serta *qath`iyy al-dilâlah* dan *zhanniyy al-dilâlah* merupakan istilah di kalangan ulama ushul fiqh. Klasifikasi ini ditetapkan berdasarkan keshahihan dan jumlah sanad hadis. Hadis *qath`iyy al-wurûd* adalah hadis *mutâwatir* dan hadis shahih yang *masyhûr*. Mayoritas ulama, seperti Imam al-Syafi`i dan para pendukungnya, memasukkan juga hadis shahih *âhâd*. Hadis yang *zhanniyy al-wurûd* adalah hadis shahih, hadis ahad, dan hadis hasan. Mayoritas ulama hadis, memasukkan hadis dha`if yang tidak terlalu dha`if sebagai hadis yang *zhanniyy al-wurûd*. Sedangkan hadis dha'if yang sampai pada tahap mencurigakan adanya kepalsuan perlu dikelompokkan dalam katagori *syakkiyy al-wurûd*. Klasifikasi *qath`iyy al-dilâlah* dan *zhanniyy al-dilâlah* ditetapkan berdasarkan kajian ilmu *dilâlah*. Hadis yang *qath`iyy al-dilâlah* adalah hadis yang redaksinya termasuk kategori kalimat *nashsh, mufassar,* atau *muhkam,* dan tidak terdapat faktor eksternal yang menghalangi ke-*qath`iyy al-dilâlah*-annya. Sedangkan hadis yang petunjuk redaksinya termasuk dalam katagori kalimat *zhâhir, khafiy, musykil, mujmal*, dan *mutasyâbih* disebut sebagai hadis yang petunjuknya hanya *zhanniyy al-dilâlah*. Hal itu semua apabila tidak terdapat faktor eksternal yang menghalangi ke-*qath`iyy al-dilâlah*-an dan ke-*zhanniyy al-dilâlah*-annya.

3 Pembagian ini dibahas berdasarkan klasifikasi menurut madzhab Hanafi. Hal ini tidak lain didasari pertimbangan bahwa klasifikasi ini mudah dipaham.

dan *mutasyâbih*. Urutan penyebutan ini menunjukkan urutan tingkat kejelasan dan ketidakjelasannya.

Lafal yang *qath`iyy al-dilâlah* adalah lafal *muhkam, mufassar*, dan sebagian *nashsh*. Lafal yang demikian tidak bisa terganggu oleh otoritas ijtihad ulama. Kaidah yang berkenaan dengan hal itu adalah *Lâ qiyâsa fî muqâbalat al-nashsh*. Akan tetapi lafal *nashsh* yang mengandung dua petunjuk atau lebih (*musytarak*) boleh jadi bukan *ma`na azhhar*-nya yang dimaksudkan, melainkan makna lainnya. Ini yang disebut *ta'wil*, dan *ta'wil* dapat terjadi terhadap lafal *nashsh*, meskipun jarang.

Apabila suatu hadis tidak memenuhi kriteria sebagai hadis yang *qath`iyy al-wurûd,* melainkan hanya memenuhi kriteria sebagai hadis yang *zhanniyy al-wurûd*, tapi matannya termasuk *qath`iyy al-dilâlah,* maka para ulama berbeda pendapat. Sebagian mereka menyatakan sebagai *hujjah* yang mutlak, sebagian yang lain menolaknya dan menganggapnya bukan sebagai hujjah yang mutlak.[4] Hadis *dha`if* yang menjadi kuat karena sanadnya banyak atau sebab lain termasuk dalam *zhanniyy al-wurûd*. Adapun hadis

---

4 Perbedaan pendapat ini antara lain dapat dilihat berkenaan dengan perbedaan pendapat para ulama mengenai hukum pengamalan hadis dha`if. Mereka terbagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama yang dipelopori oleh al-Bukhari menyatakan sama sekali tidak dapat diamalkan. Kelompok kedua yang dipelopori oleh Ibn Hajar al-Asqalani menyatakan boleh diamalkan apabila berkenaan dengan fadha'il al-a`mal dan tidak terlalu dha`if. Kelompok ketiga yang dipelopori oleh Imam Ahmad bin Hambal dan Abu Dawud menyatakan wajib mengamalkan hadis dha`if apabila tidak ada hadis shahih yang membahas tema yang bersangkutan. Lihat antara lain Nuruddin `Itr, *Manhaj al-Naqdfî `Ulûm al-Hadits*.

dha`if* yang tidak ada faktor penguatnya atau *dha`if sanad cukup parah dapat disebut sebagai kelompok hadis *syakkiyy al-wurûd* sama sekali bukan hujjah karena hukum Islam tidak mungkin dibangun atas fondasi yang diragukan. Maka hadis tersebut disikapi dengan *tawaqquf* hingga diperoleh alasan hukum yang menghilangkan keraguan terhadapnya.[5]

Oleh karena itu, apabila suatu hadis yang termasuk katagori hadis *zhanniyy al-wurûd* berkenaan dengan masalah yang menuntut penyelesaian hukum dan alasan hukumnya atau aspek kemaslahatannya sesuai dengan petunjuk hadis itu, maka hal itu menjadi indikasi keshahihan matan hadis tersebut apabila redaksinya termasuk *qath`iyy al-dilâlah.*[6]

---

5 Di antara masalah dalam kategori ini adalah tentang hukum tinggal di masjid dan membaca al-Qur'an bagi wanita yang sedang haid. Hadis yang secara tegas mengharamkan masuk dan menetap di masjid bagi orang haid adalah riwayat Abu Dawud dari A'isyah r.a. dan riwayat Ibnu Majah dari Ummu Salamah dan keduanya melalui Jasrah dengan redaksi dan konteks yang berbeda, tapi *qath`iyy al-dilâlah*, hanya saja tidak mencapai kriteria *qath`iyy al-wurûd*, melainkan *syakkiy al-wurûd*. Fuqaha Syafi`iyyah memandang bahwa wanita haid lebih kotor daripada orang junub, sehingga ia lebih haram tinggal di masjid dan membaca al-Qur'an daripada orang junub dan karenanya mereka mengamalkan sepenuhnya hadis tersebut. Sementara fuqaha Malikiyyah memandang bahwa wanita haid berbeda dengan orang junub, karena orang junub bisa menyegerakan mandi untuk membaca al-Qur'an dan menetap di masjid, sedangkan wanita haid harus menunggu hingga haidnya tuntas, sementara boleh jadi kedua hal tersebut merupakan tindakan yang tidak bisa ditinggalkan.

6 Hal ini ditegaskan antara lain oleh Imam Ahmad bin Hanbal, seorang ahli hadis sekaligus pendiri mazhab Hanbali. Ia dengan penuh keyakinan menyatakan bahwa tidak seluruh hadis dalam kitab *Musnad*-nya sanadnya shahih, tapi menurutnya matannya shahih atau dapat dipedomani.

Hal atas merupakan salah satu fenomena bahwa teori yang dalam kajian ushul fiqh terkesan final, namun dalam aplikasinya tidak sederhana. Oleh sebab itu, suatu hadis tidak dapat dianggap sebagai dalil tunggal untuk masalah yang bersangkutan sebelum dikaji dalil-dalil yang berkaitan dengan masalah tersebut, karena dalil-dalil mengenai suatu masalah merupakan satu kesatuan, sehingga semuanya harus dikaji secara bersama-sama sekaligus untuk diselesaikan perbedaan petunjuk-petunjuknya. Oleh karena itu, perlu diteliti bagaimana para pensyarah hadis memaknai lafal-lafal hadis dan mengungkap petunjuk kalimatnya, lalu bagaimana pemaknaan dan pengungkapan petunjuk tersebut bila dikaitkan dengan teori *qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah.*

B. *Qath`iyyat al-Wurūd*

Kaidah ini berbasis pada logika, dan karenanya kaidah ini sangat eksis di kalangan ulama *ahl al-ra'yi*, seperti madzhab Hanafi. Mereka membedakan antara hadis mutawatir dan hadis ahad dengan ekstrim. Mereka berpendapat bahwa hanya (ayat atau) hadis yang *qath`iyy al-wurûd wa al-dilâlah* yang petunjuknya mempunyai daya ikat penuh dan sama sekali tidak bisa ditolak. Sementara itu hadis yang mencapai kriteria *qath`iyy al-wurûd* hanya hadis mutawatir. Sedangkan hadis ahad tidak mencapai derajat tersebut.[7] Sedangkan ulama lain mengklasifikasi ke-

---

7*Kasyf al-Asrar*, VI: 202. Oleh karena itu, menurut madzhab Hanafi saksi dalam nikah tidak harus ada secara mutlak dan menikahi seorang wanita bersama bibinya atau keponakannya bukan hal yang haram, melainkan makruh tahrim. Dalam hal ini pandangan

hujjahan hadis-hadis ahad berdasarkan kualitas dan variabel lainnya.

Al-Syafi`i merupakan seorang pelopor dalam pengamalan hadis ahad dalam seluruh temanya, termasuk hadis-hadis akidah dan hukum. Oleh karena itu, ia tidak membedakan secara ekstrim antara ke-hujjahan hadis mutawatir dan hadis ahad yang shahih. Dalam hal ini prinsipnya sangat dikenal dengan pernyataannya, sebagaimana dikutip oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah,[8] Al-Syafi`i berkata, "Para ulama sepakat bahwa setiap orang yang mengetahui salah satu sunnah Rasulullah Saw., maka ia tidak layak meninggalkannya lantaran ada pendapat seorang ulama yang menyalahinya". Telah mutawatir dari al-Syafi`i bahwa ia berkata, "Apabila suatu hadis adalah shahih dalam suatu masalah, maka buanglah pendapatku (yang menyalahinya) ke tembok". Suatu riwayat yang shahih menyatakan bahwa ia berkata, "Apabila aku meriwayatkan suatu hadis dari Rasulullah Saw. tapi aku tidak berpegang kepadanya, maka ketahuilah bahwa akalku telah hilang". Riwayat shahih lainnya menyatakan bahwa ia berkata, "Tidak layak seseorang berpendapat (lain) selama ada Sunnah Rasulullah Saw.".[9]

---

mereka sangat berbeda dengan madzhab Syafi`i yang menyatakan bahwa saksi nikah termasuk rukun dalam nikah dan bahwa memadu seorang wanita dengan bibinya atau keponakannya adalah haram dan nikanya tidak sah.

8 Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I`lâm al-Muwaqqi`in*, II: 421.

9 Redaksi dalam bahasa Arab sebagai berikut: **قَالَ الشَّافِعِيُّ : أَجْمَعَ النَّاسُ عَلَى أَنَّ مَنْ اسْتَبَانَتْ لَهُ سُنَّةٌ عَنْ رَسُولِ اللَّـهِ صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَدَعَهَا لِقَوْلِ أَحَدٍ مِنْ النَّاسِ.وَتَوَاتَرَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : إذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَاضْرِبُوا بِقَوْلِي الْحَائِطَ ، وَصَحَّ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : إذَا رَوَيْت عَنْ رَسُولِاللَّهِ صَـلَّى اللَّـهُ عَلَيْـهِ وَسَـلَّمَ حَـدِيثًا**

Pernyataan ini menunjukkan bahwa al-Syafi`i tidak membedakan antara kehujjahan hadis mutawatir dan hadis ahad secara ekstrim. Bahkan ia tidak pernah mengklasifikasikan hadis menjadi mutawatir dan ahad serta tidak menyetujui pembagian tersebut.[10] Al-Syafi`i dan para muhadisin berpendapat bahwa seluruh hadis shahih wajib diterima, tidak terbatas pada hadis mutawatir.

Ibnu Taymiyyah menetapkan bahwa hadis ahad dapat memberikan pengetahuan (*yufîdu al-`ilm*)[11] apabila memenuhi beberapa syarat. Syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut: (a) umat sepakat menerima dan mengamalkannya; (b) diriwayatkan melalui beberapa jalur atau dalam berbagai kesempatan yang saling mendukung dan membenarkan; (c) para periwayatnya terdiri atas para imam hadis; (d) terdapat banyak indikator dan variabel yang medukung kebenaran hadis; (e) atau apabila tema hadisnya merupakan tema yang telah diakui keberadaannya dalam ajaran Islam.[12]

Sementara itu, para fuqaha madzhab Hanafi menyatakan bahwa hadis ahad secara umum

---

وَلَمْ آخُذْ بِهِ فَاعْلَمُوا أَنَّ عَقْلِي قَدْ ذَهَبَ ، وَصَحَّ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ : لَا قَوْلَ لِأَحَدٍ مَعَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

10 Hatim bin Arif al-`Awni, *al-Manhaj al-Muqtarah li fahm al-Mushthalah*, hlm. 81.

11 Istilah *yufîdu al-`ilm* semakna dengan istilah *qath`iyy al-wurûd*.Istilah ini sangat lazim digunakan dalam kitab-kitab ilmu hadis.

12 Ibn Taymiyyah, *Majmû` Fatâwâ Ibn Taymiyyah*, Dâr al-Wafâ', 2005, XX: 257-258.

menempati posisi *zhanniyy al-wurûd*.[13] Tentu hadis ahad yang posisinya demikian adalah hadis shahih. Adapun hadis yang dha`if posisinya lebih lemah lagi. Namun demikian berkenaan dengan hadis dhaif para ulama terbagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama menerima sepenuhnya termasuk hadis-hadis hukum selama tidak terlalu lemah dan tidak ada hadis lain yang menjelaskan tema yang bersangkutan. Kelompok kedua menerima hanya hadis-hadis *fadhâ'il al-a`mâl* tanpa memastikan. Dan kelompok ketiga menolak sepenuhnya. Kelompok pertama didukung oleh sejumlah tokoh hadis terkemuka, seperti Imam Ahmad dan Abu Dawud. Kelompok kedua didukung oleh mayoritas ulama hadis, seperti Imam al-Nawawi, Ali al-Qari, dan Ibn Hajar al-Haitami. Kelompok ketiga didukung oleh Abu Bakar Ibn al-`Arabi, Syihabuddin al-Khafaji, dan Jalaluddin al-Dawani.[14]

C. *Wujuh al-Dilālah*

Secara umum semua lafal yang termasuk dalam katagori *ghayr wâdhi<u>h</u> al-dilâlah* mengandung petunjuk yang *zhanniy*, sementara itu tidak semua lafal yang termasuk dalam katagori *wâdhi<u>h</u> al-dilâlah* mengandung petunjuk yang *qath`iy*. Lafal yang terakhir adalah lafal *zhâhir* dan sebagian lafal *nashsh*, meskipun kemungkinan *takhshish* dan *ta'wîl* pada lafal *nashsh* lebih kecil. Sehingga lafal *nash* suatu waktu me-

---

13 *Kasyf al-Asrâr*, I: 226.

14 Nuruddin `Itr, *Manhaj al-Naqd fi `Ulûm al-Hadîts*, Dār al-Fikr, Damaskus, 1988, hlm. 291-296.

ngandung makna *qath`iy* dan pada saat yang lain mengandung makna yang *zhanniy*. Sedangkan lafal yang *mufassar* dan lafal yang *mu<u>h</u>kam* menunjukkan makna yang *qath`iy*.

Lafal *zhâhir* adalah lafal yang dengan jelas menunjukkan suatu makna tanpa memerlukan indikator eksternal, namun bukan makna tersebut yang dimaksud, melainkan makna lain yang secara samar diisyaratkan olehnya. Oleh karena itu lafal yang bersangkutan dapat menerima *ta'wil* atau menunjukkan makna *zhanni* yang kuat.[15] Bandingan lafal *zhâhir* adalah lafal yang *khafiy.* Hukum lafal yang *zhâhir* wajib dipegangi makna tekstualnya hingga ada petunjuk yang kuat atas *taqyîd, takhshish, ta'wil*, atau *naskh* terhadapnya. Apabila lafal yang *zhâhir* itu mutlak, maka wajib dipegangi kemutlakannya hingga ada dalil yang membatasinya. Hal ini menunjukkan bahwa *dilâlah* primer lafal *zhâhir* terdapat pada makna tekstualnya (*`ibârat al-nashsh*), kecuali apabila ditemukan dalil yang menunjukkan *taqyîd, takhshish,* atau *naskhsh* baginya, atau telah di-*ta'wil*-kan dengan benar, maka dilalahnya berada pada makna yang tersirat padanya (*isyârat al-nashsh*).

Sedangkan lafal *khafiy* adalah lafal yang tidak tegas menunjuk suatu makna serta ada faktor luar yang menjadikan maksudnya samar kecuali dengan

---

15 Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ushul al-Fiqh*, Dār al-Fikr, t.th., 1981, hlm. 129; Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ushul al-Tafsîr wa Qawâ`iduhu*, Dar al-Nafa'is, Beirut, 1986, hlm. 327. *Ta'wil* adalah memahami suatu lafal berdasarkan kepada salah satu maknanya yang jauh dengan meninggalkan makna yang paling dikenal. Dalam perkembangan analisis teks mutakhir konsep *ta'wil* merupakan dasar pijakan bagi hermeneutika.

penelitian yang mendalam.[16] Kesamaran lafal tersebut terjadi ketika salah satu satuan akan dijadikan acuan baginya ternyata satuan tersebut sangat spesifik atau satuan-satuan yang mungkin dapat dijadikan acuan sangat bervariasi. Jadi lafal tersebut sebenarnya jelas maksudnya secara teoritis, namun samar bagi satuan yang akan dijadikan acuan atau contoh.

Hukum lafal yang *khafiy* adalah wajib diamalkan atau dipedomani berdasarkan hasil pemikiran ulama dan para ahli dalam tema yang bersangkutan yang dapat mengungkap kesamarannya, seperti pensyarah dan mujtahid. Hal ini menunjukkan bahwa *dilâlah* primer lafal *khafiy* tak terdapat pada makna tekstualnya (*`ibârat al-nashsh*), melainkan pada makna yang tersirat padanya (*isyârat al-nash*) setelah diungkap kesamaran maknanya oleh seorang mujtahid atau pakar dalam tema yang bersangkutan.

Lafal *nashsh* adalah lafal yang petunjuk maknanya sangat jelas dan searah dengan maksud penyebutannya, namun ia masih mungkin menerima *takhshîsh*[17] atau *ta'wîl* dengan kemungkinan yang lebih kecil daripada lafal *zhâhir.* Atau lafal itu menunjukkan makna yang *qath`iy* (petunjuknya maknanya pasti).[18] Hukum lafal *nashsh* adalah wajib

16 Syaikh Muhammad Al-Khudhari, *Ibid*, hlm. 135; Al-Bazdawi, *Ushûl al-Bazdawi*, I: 52 dikutip dari Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ushul al-Tafsîr wa Qawâ`iduhu*, hlm. 344. Sementara al-Sarkhasi dalam *Ushul al-Sarkhasi*, I: 176 menyatakan bahwa faktor penghalang itu berada dalam redaksi kalimat yang bersangkutan.

17 *Takhshish* secara sederhana berarti pengkhususan makna pada sebagian satuan yang tercakup dalam suatu kata dengan mengecualikan satuan yang lainnya.

18 Indikasi *qath`iyyat dilâlat al-lafzhi* adalah apabila pengertian yang ditunjuk oleh lafal tersebut tidak dapat ditafsirkan kepda arti

diamalkan sesuai dengan makna yang ditunjukkannya secara tekstual, selama tidak ada petunjuk atas adanya *ta'wîl* atau *takhshîsh*. Kehujahan lafal *nashsh* lebih kuat daripada lafal *zhâhir*. Lawannya adalah lafal *musykil,* yaitu lafal yang redaksinya tidak menunjukkan makna yang dikehendaki, sehingga harus ada indikasi dari luar teks agar menjadi jelas apa yang dikehendaki.[19]

Faktor kemusykilan suatu kalimat adalah: (a) padanya terdapat kata-kata yang sulit dipahami secara tekstual,[20] (b) padanya terdapat kata yang *musytarak*, yaitu kata yang mengandung banyak kemungkinan makna, sedangkan redaksi kalimat tidak menunjukkan salah satu maknanya dengan tegas, (c) ada kalimat lain yang bertentangan.

Hukum lafal *musykil* pertama-tama dikaji sejumlah makna yang mungkin ditunjukkan oleh lafal yang bersangkutan, lalu dilakukan ijtihad untuk mengungkap indikasi yang menunjukkan salah satu dari makna-makna yang dimaksudkan. Apabila telah ditemukan makna yang dimaksudkannya, maka wajib diamalkan sesuai dengan makna tersebut.[21]

---

yang di luar artinya yang semula. Lihat: Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, hlm. 56.

19 Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ibid.*, hlm. 129, 135; Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid.*, hlm. 329, 347; Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Kaidah-kaidah Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, hlm. 287.

20 Khalid Abdurrahman al-`Ak (*Ibid.*, hlm. 347) mengemukakan salah satu contoh kemusykilan jenis ini dengan mengutip firman Allah, "*qawârîra min fidhdhah"* (gelas-gelas dari perak (Q. S. al-Insan: 16), padahal lazimnya gelas terbuat dari kaca.

21 Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid.*, hlm. 350.

Lafal *mufassar* adalah lafal yang petunjuknya sangat jelas, sehingga tidak mungkin menerima *ta'wîl* atau *takhshîsh*. Kejelasan maksud lafal tersebut adakalanya berupa bilangan yang lazim digunakan dengan makna yang pasti. Adakalanya dipahami dari seluruh rangkaian kalimat. Adakalanya berupa lafal yang telah disepakati sebagai suatu istilah dengan makna dan maksud tertentu.[22]

Lafal *mufassar* wajib diamalkan sebagaimana petunjuk makna tekstualnya. Penafsiran terhadap hadis yang mengandung lafal *mufassar* tidak boleh dipalingkan dari makna tekstualnya. Hanya saja lafal *mufassar* teraebut pada masa Rasulullah Saw. dapat menerima *naskh*. Hal ini menunjukkan bahwa *dilâlah* primer lafal *mufassar* terdapat makna tekstualnya (`*ibârat al-nashsh*) dan tidak menutup kemungkinan adanya *dilâlah* sekunder pada makna yang tersirat (*isyârat al-nashsh*).

Bandingan bagi lafal yang *mufassar* adalah lafal *mujmal,* yaitu lafal yang menunjukkan sejumlah makna dan tidak jelas salah satu makna yang dimaksudkan, sehingga memerlukan penafsiran dan penelitian yang mendalam.[23] Akan tetapi makna-makna tersebut merupakan cakupan dari lafal tersebut

---

22 Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ibid.*, hlm. 129, 135.

23 Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid.*, hlm. 332, 352. Dalam kitab ini dijelaskan bahwa lafal *mujmal* ada tiga macam: (1) Lafal *mujmal* yang tidak dikenal dalam bahasa sehari-hari dan tidak diketahui maknanya sebelum ditafsirkan, seperti lafal "*halû*`" (berkeluh kesah); (2) Lafal yang dalam bahasa sehari-hari diketahui maknanya, namun bukan makna sehari-hari itu yang dikehendaki, seperti "riba, shalat, dan zakat"; dan (3) Lafal yang diketahui maknanya dalam bahasa sehari-hari, namun maknanya banyak dan hanya salah satunya yang dikehendaki.

dan tidak bertentangan satu sama lain, seperti lafal shalat untuk doa, membaca shalawat, dan shalat yang masyhur.

Lafal *mujmal* wajib dicari makna yang dimaksudkan oleh pembicaranya, Allah, baik melalui ayat lain, melalui hadis, maupun melalui penelitian terhadap indikasi yang mengungkap kesamaran lafal tersebut. Apabila tidak diperoleh petunjuk atau indikasi tentang makna yang dimaksudkan, maka wajib dibiarkan dalam ke-*mujmal*-annya hingga ada petunjuk lain.[24] Apabila ada *bayân* yang sempurna dan pasti tentang lafal yang *mujmal* tersebut, maka lafal *mujmal* tersebut berubah menjadi lafal *mufassar*, seperti lafal kata shalat, zakat, dan puasa. Apabila ada *bayân* tentang lafal *mujmal* tersebut, namun bayan itu tidak menghilangkan ke-*mujmal*-annya secara tuntas, maka lafal *mujmal* itu berubah menjadi *musykil,*[25] sehingga harus diperlakukan sebagai lafal *muyskil*.

Lafal *mu<u>h</u>kam* merupakan tingkat tertinggi dari lafal yang petunjuknya jelas (*wâdhih al-dilâlah*). Sedangkan lafal *mutasyâbih* merupakan tingkat tertinggi dari lafal yang petunjuknya tidak jelas, artinya lafal yang paling tidak jelas maknanya. Lafal *mu<u>h</u>kam* adalah lafal yang menunjukkan suatu makna dengan sangat jelas dan pasti, tidak menerima *ta'wîl, takhshîsh*, dan *naskh*. Lafal *mu<u>h</u>kam* pada dasarnya adalah lafal *mufassar* yang tidak mungkin di-*naskh*. Keduanya sama-sama jelasnya, tapi kekuatan petunjuk

---

24 Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid.*, hlm. 354.

25 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Kaidah-kaidah Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, hlm. 290.

lafal *muhkam* jauh lebih kuat.[26] Lawan lafal *muhkam* adalah lafal *mutasyâbih.*

Ketentuan dalam kalimat yang *muhkam* wajib diamalkan sesuai dengan petunjuk tekstualnya, tidak pernah berubah dalam berbagai keadaan. Makna lafal *muhkam* tidak dapat dipalingkan dari makna lahirnya. Kehujahan lafal *muhkam* menempati peringkat tertinggi dibandingkan kehujahan lafal-lafal yang telah dijelaskan sebelumnya. Hal ini menunjukkan bahwa *dilâlah* primer lafal *muhkam* terdapat pada makna tekstualnya (*ibârat al-nashsh*) dan tidak menutup kemungkinan adanya *dilâlah* skunder pada makna yang tersirat (*isyârat al-nashsh*).

Sedangkan lafal *mutasyâbih* adalah lafal yang terlalu sulit untuk diketahui maknanya yang dikehendaki. Jadi ia merupakan lafal yang berada pada puncak kesamaran maksudnya.[27] Oleh karena itu lafal

---

26 Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ibid.*, hlm. 129; Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid*., hlm. 335; Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Kaidah-kaidah Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, hlm. 281.

27 Banyak ulama salaf memahami lafal mutasyabih sebagai lafal yang mustahil diketahui makna yang dimaksudkan dan harus disikapi dengan *tawaqquf* dengan tidak melakukan ta’wil. Lihat: Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ibid.*, hlm. 135; Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid.*, hlm. 355. Namun, baik al-Qur’an maupun hadis, tidak menutup kesempatan sedemikian rupa. Al-Qur’an menyebutkan bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya dapat mengetahui ta’wil lafal-lafal *mutasyabihat* (Q. S. Ali Imran: 7). Rasulullah Saw. juga menyatakan bahwa di antara halal dan haram terdapat hukum *musytabihat*, semakna dengan *mutasyabihat*, yang tidak diketahui oleh kebanyakan manusia (H.R. Jama`ah). Hal ini menunjukkan bahwa dengan upaya yang maksimal dan dengan bekal keilmuan tertentu, seseorang dapat mengetahui makna yang dimaksud dari lafal yang mutasyabih tersebut dalam batas kemampuan nalar manusia. Namun harus disertai keyakinan bahwa maksud Rasulullah Saw. yang hakiki mungkin lain, sehingga

mutasyâbih harus disikapi dengan sangat berhati-hati dalam melakukan *ta'wîl* terhadapnya disertai niat yang tulus dan keyakinan yang kokoh bahwa maksud Rasulullah Saw. dengan lafal tersebut pasti benar, hanya saja kita belum bisa sepenuhnya menangkap maksud tersebut.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa lafal-lafal yang menunjukkan makna yang *qath`iy al-dilâlah* adalah lafal-lafal yang *dilalah* primernya terletak pada makna tekstualnya (*`ibârat al-nashsh*), yaitu lafal-lafal yang *nashsh, mufassar*, dan *muhkam*. Sedangkan lafal-lafal yang menunjukkan makna yang *zhanniy* adalah lafal-lafal yang *dilâlah* primernya tidak terdapat pada makna tekstualnya, melainkan pada makna tersiratnya (*isyârat al-nashsh*).

Macam-macam karakter lafal tersebut di atas menuntut ketelitian dan kesungguhan para peneliti dan pensyarah dalam memahami makna dan maksud setiap lafal dalam hadis dengan segala karakternya agar dapat mengambil *dilâlah* dari setiap hadis yang dihadapinya dengan tepat. Selain itu mereka dituntut untuk mengembangkan pemahaman *dilâlah* hadis seluas-luasnya dengan menggunakan seluruh indikasinya, menganalisis keluasan makna lafal dengan menghimpun seluruh satuan yang tercakup di dalamnya, dan mengidentifikasi sejumlah faktor yang menjadi pijakan implementtasinya.

Memahami macam-macam *dilâlah* lafal merupakan modal yang sangat penting dalam mensyarah hadis dan mengambil berbagai kesimpulan darinya. Kajian

---

tidak mengklaim pendapatnya itulah yang paling benar ketika ada pendapat yang lain.

ini dirumuskan oleh para ulama ushul fiqh dalam kaitannya dengan penyusunan *ushûl al-istinbâth, ushûl al-tafsîr, ushûl al-istidlâl,* dan *ushûl al-tasyrî`.*[28]

Di kalangan ulama madzhab Hanafi dikenal empat pendekatan dalam mengambil *dilâlah*, yaitu *`ibârat al-nashsh, isyârat al-nashsh, dilâlat al-nashsh,* dan *iqtidhâ' al-nashsh*. Istilah keempat macam *dilâlah* tersebut sering juga disebut dengan *dilâlatal-`ibârah*, *dilâlat al-isyârah, dilâlat al-nashsh,* dan *dilâlat al-iqtidha'.* Sedangkan di kalangan ulama madzhab Syafi`i dikenal dua macam *dilâlah*, yaitu *dilâlat al-manthûq* dan *dilâlat al-mafhûm.* Masing-masing terbagi menjadi dua, yaitu *dilâlat al-manthûq al-sharîhah* dan *dilâlat al-manthûq ghayr al-sharîhah* serta *dilâlat al-mafhûm muwâfaqah* dan *dilâlat al-mafhûm mukhâlafah.* Selanjutnya *dilâlat al-mafhûm muwâfaqah* dibagi menjadi dua, yaitu *fahwâ al-khithâb* dan *dalil al-khithâb.*[29]

---

28 *Ushûl al-istinbâth* adalah prinsip-prinsip pengambilan makna inti dan kesimpulan hukum dari ayat al-Qur'an, hadis, maupun dalil-dalil lain, atau prinsip-prinsip pengambilan hukum secara deduktif. *Ushûl al-tafsîr* adalah prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an dan hadis serta pengembangannya. *Ushûl al-istidlâl* adalah prinsip-prinsip pengambilan hukum secara induktif. Sedangkan *ushûl al-tasyrî`* adalah prinsip-prinsip penetapan dan penerapan hukum syari`ah serta penuangannya dalam kitab-kitab hukum atau undang-undang.

29 Muhammad al-Khudhari, *op. cit.*, 118-123; Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi al-Syafi`i, *al-Luma` fî Ushûl al-Fiqh*, Syirkah Maktabah wa Mathba`ah Ahmad bin Sa`d bin Nabhan wa Auladuhu, Surabaya, t.th., hlm. 24. *`Ibârat al-nashsh* identik dengan *dilâlat al-manthûq al-sharîhah, isyârat al-nashsh* identik dengan *dilâlat al-manthûq ghair al-sharîhah, dilâlat al-nashsh* identik dengan *dilâlat al-mafhûm* yang dibagi menjadi dua, yaitu *fahwâ al-khithâb (qiyas jaliy* maupun *qiyas khafiy)* dan *dalil al-khithâb (mafhûm mukhâlafah),* meskipun para ulama madzhab

Pada pembahasan selanjutnya istilah-istilah yang digunakan adalah istilah-istilah yang dipergunakan di kalangan ulama madzhab Hanafi, semata-mata karena istilah-istilahnya lebih praktis.

`Ibârat al-nashsh adalah petunjuk lafal atas makna yang segera dipahami secara tekstual, baik makna aslinya maupun makna yang datang kemudian. *Isyârat al-nashsh* adalah petunjuk lafal atas makna yang tidak segera dipahami secara tekstual, namun merupakan konsekuensi logis dari makna tekstualnya. *Dilâlat al-nashsh* ialah petunjuk lafal atas berlakunya makna lafal atas makna yang tidak terucap karena adanya faktor kesamaan yang menjadi alasan pemberlakuan tersebut (identik dengan teori *qiyâs*). Sedangkan *iqtidhâ' al-nashsh* adalah petunjuk lafal atas keharusan adanya sesuatu (lafal atau *harf*) yang tidak terucap dan sesuatu itu menjadi kunci bagi pemahaman lafal tersebut.[30] Singkatnya *`ibârat al-nashsh* ialah petunjuk tekstual, *isyârat al-nashsh* adalah petunjuk yang tersirat di balik makna tekstual, *dilâlat al-nashsh* adalah petunjuk kontekstual sebagai langkah

---

Hanafi menolak teori *dalîl al-khithâb*. Sedangkan *iqthidhâ' al-nashsh* identik dengan *lahn al-khithâb*. Keterangan di atas menunjukkan bahwa perbedaan antara ulama Hanafiyah dan Syafi`iyah dalam konsep *dilâlah* terletak pada *dilâlat al-mafhûm mukhâlafah* atau *dalil al-khithâb,* yaitu apabila hukum yang diambil dari lafal itu berkaitan dengan salah satu sifat subyek hukumnya, sehingga hukum tersebut menunjukkan ketentuan lain bagi subyek hukum dengan sifat yang lain, seperti ketika al-Qur'an memerintahkan untuk melakukan ceking berita yang disampaikan oleh orang fasik, maka *mafhum mukhâlafah*-nya adalah bila berita itu datang dari orang yang adil tidak perlu diragukan dan diceking sedemikian rupa.

30 Muhammad al-Khudhari, *op. cit.*, hlm. 118-123; Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ibid.*, hlm. 362-374.

pengembangan dengan asas qiyas dan *iqtidhâ' al-nashsh* adalah pemahaman yang diperoleh melalui hadirnya kata kunci ekstern yang dihadirkan kerena tuntutan struktur makna kalimat.

D. Aplikasi Kaidah *Qath`iyyat al-Wurûd wa al-Dilâlah*

Pembahasan hukum dalam kitab-kitab syarah hadis, khususnya syarah *al-kutub al-sittah*, pada umumnya memiliki corak pemikiran hukum sesuai dengan madzhab penulisnya, karena setiap penulis kitab syarah hadis akan menggali kandungan hukum dalam hadis-hadis yang mereka syarah berdasarkan pola ijtihad madzhabnya. Mengingat ushul fiqh dalam satu madzhab berbeda dengan ushul fiqh di madzhab lain, maka dipastikan aplikasi kaidah *qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah* dalam syarah hadis berbeda-beda. Sehubungan dengan itu, maka kitab-kitab syarah hadis yang diteliti dalam penelitian ini dipilih empat kitab syarah hadis yang ditulis oleh para ulama yang dapat mempresentasikan madzhab masing-masing. Dari madzhab Hanafi dipilih kitab *`Umdat al-Qârî Syarah Shahîh al-Bukhâri* karya al-`Ayni (w. 855 H.); dari madzhab Maliki dipilih kitab *Shahîh al-Bukhâri Syarah Ibn Baththal* (W. 449 H.)*;* dari madzhab Syafi`i dipilih kitab *Fath al-Bârî Syarah Shahîh al-Bukhâri* karya Ibn Hajar al-`Asqalani (w. 852 H.); dari madzhab Hanbali dipilih *Fath al-Bâri Syarah Shahîh al-Bukhâri* karya Ibn Rajab (w. 795 H.). Apabila dalam salah satu kitab tersebut tidak diperoleh data dimaksud, maka akan

dicari dari kitab lain yang mensyarah hadis yang sama karya ulama dari madzhab yang sama.

Dalam rangka menggambarkan perkembangan metode dan detail-detail syarah hadis, maka pembahasan metode syarah dan aplikasi kaidah *qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah* terhadap kitab-kitab tersebut selanjutnya akan berdasarkan generasi para penulisnya. Oleh karena itu pembahasan akan dimulai dengan kitab *Shahîh al-Bukhâri Syarah* Ibn Baththal (w. 449 H.) dari madzhab Maliki; lalu kitab *Fath al-Bâri Syarah Shahîh al-Bukhâri* karya Ibn Rajab (w. 795 H.) dari madzhab Hanbali; lalu *al-Bârî Syarah Shahîh al-Bukhâri* karya Ibn Hajar al-`Asqalani (w. 852 H.) dari madzhab Syafi`i; lalu kitab *`Umdat al-Qârî Syarah Shahîh al-Bukhâri* karya al-`Ayni (w. 855 H.) dari madzhab Hanafi.

Untuk membandingkan aplikasi tersebut dipilih syarah terhadap hadis sama dalam keempat kitab hadis tersebut. Secara lebih rinci hadis-hadis yang diteliti syarahnya adalah hadis-hadis *Shahih al-Bukhâri* pada Kitab V, *Kitab al-Ghusl* (Kitab Mandi). *Kitab al-Ghusl* ini terdiri atas 29 bab dengan jumlah hadis 45 hadis. Akan tetapi hadis-hadis yang diteliti syarahnya ialah hadis pada lima bab pertama, yaitu sembilan hadis (Nomor 248-257).

Dilihat dari aspek *wurûd*-nya seluruh hadis dimaksud termasuk dalam katagori hadis shahih, mengingat kriteria hadis shahih yang dituliskan al-Bukhari secara umum sangat ketat sehingga para to-koh umat sepakat untuk menerima seluruh hadisnya.

Oleh karena itu, berikut ini contoh aplikasi *qath`iyyat al-dilâlah* dalam empat kitab syarah *Shahih al-Bukhâri*,

5 – الغسل
1 - باب الْوُضُوءِ قَبْلَ الْغُسْلِ .
248 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِىِّ - صلى الله عليه وسلم - أَنَّ النَّبِىَّ - صلى الله عليه وسلم - كَانَ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ بَدَأَ فَغَسَلَ يَدَيْهِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ ، ثُمَّ يُدْخِلُ أَصَابِعَهُ فِى الْمَاءِ ، فَيُخَلِّلُ بِهَا أُصُولَ شَعَرِهِ ثُمَّ يَصُبُّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلاَثَ غُرَفٍ بِيَدَيْهِ ، ثُمَّ يُفِيضُ الْمَاءَ عَلَى جِلْدِهِ كُلِّه
249 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِى الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِىِّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَتْ تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وُضُوءَهُ لِلصَّلاَةِ غَيْرَ رِجْلَيْهِ ، وَغَسَلَ فَرْجَهُ ، وَمَا أَصَابَهُ مِنَ الأَذَى ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ، ثُمَّ نَحَّى رِجْلَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ، هَذِهِ غُسْلُهُ مِنَ الْجَنَابَةِ

Kedua hadis di atas merupakan hadis fi`li, artinya hadis yang berupa tindakan Rasulullah Saw., sedangkan kalimatnya disusun oleh istri-istri Rasulullah Saw. Hadis yang pertama disusun oleh A’isyah dan yang kedua oleh Maimunah. Kalimat itu merupakan laporan mereka atas apa yang mereka lakukan dan mereka saksikan dari tindakan Rasulullah Saw. Dilihat dari *wudhûh al-dilâlah*, maka kalimat-kalimatnya menggunakan kata-kata hakikat dengan sejumlah istilah yang secara *`urf* digunakan pada

tempatnya. Oleh karena itu lafal-lafalnya termasuk katagori *nashsh*, sehingga *dilâlah*-nya adalah *qath`iy*. Akan tetapi petunjuk hukum hadis fi`li tidak sepenuhnya terletak pada petunjuk lafalnya, melainkan perlu dipertimbangkan wilayah temanya. Apabila temanya tentang ibadah, maka Rasulullah Saw. mempunyai otoritas tertinggi untuk diikuti tindak-annya dan secara umum al-Qur’an mewajibkannya.

Tindakan Rasulullah Saw. itu sendiri memiliki hukum. Dalam kaitannya dengan tata cara mandi ada beberapa tindakan pokok yang mesti diikuti oleh umatnya dan ada sejumlah tindakan pelengkap yang sangat baik diikuti untuk kesempurnaan mandi. Menentukan tindakan-tindakan tersebut merupakan persoalan tersendiri dan berkaitan dengan pendapat madzhab. Artinya kesimpulan dengan pendekatan kebahasaan belum final, melainkan masih dihadapkan kepada dalil-dalil lain yang terkait, sehingga boleh jadi kesimpulan akhirnya bisa berbeda.

Ibn Baththal dalam mensyarah hadis ini dan hadis-hadis berikutnya langsung mengemukakan petunjuk utamanya, sangat jarang membahas redaksi, kecuali kata kunci saja. Ia menyatakan bahwa para ulama sepakat atas disunnahkannya berwudhu’ sebelum mandi, mengikuti contoh Rasulullah Saw.

Dalam mengungkap petunjuk hadis ia hanya menfokuskan pembahasannya pada tema pokok hadis yang ditulis oleh al-Bukhari, sehingga ia tidak mengungkap petunjuk lain dalam hadis yang disyarah. Jadi ia hanya mengungkap petunjuk secara umum. Ia selalu memperkuat kesimpulan pembahasannya

dengan mengutip sejumlah riwayat yang sesuai, di antara dari Ibnu Umar yang menyatakan bahwa ia tidak memandang berwudhu' itu bagian dari kesunahan mandi, baik sesudah maupun sebelumnya.[31]Jadi Ibn Baththal tidak terlihat bagaimana mengaplikasikan kaidah *qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah* terhadap hadis riwayat al-Bukhari. Di antara tokoh persyarat hadis dari kalangan madzhab Maliki adalah Qadhi `Iyadh (w. 544 H.).

Qadhi `Iyâdh mensyarah *Shahih Muslim* dengan judul *Ikmâl al-Mu'lim* untuk menyempurnakan syarah karya al-Maziri (w. 543 H.) yang juga dari madzhab Maliki, *Al-Mu`lim bi Fawâ'id Muslim*.[32] Dalam syarahnya ia membahas detail-detail makna hadis. Hanya saja ia sangat fokus kepada petunjuk hukum dalam hadis. Dalam mensyarah hadis ini ia mengungkap sejumlah petunjuk sebagai berikut: (1) Disunnatkan mencuci tangan bagi orang yang baru bangun tidur atas dasar *ta`abbudi*, atau karena dalam waktu lama tangannya tidak terkena air sehingga hukumnya *mustahabb*, atau karena najis sehingga hukumnya wajib; (2) Mendahulukan mencuci tangan kanan lalu mencuci tangan kiri sambil membersihkan kemaluan. Hal ini merupakan efisensi, karena apabila tangan kiri dicuci tersendiri, maka ketika mencuci kemaluan akan terkena najis lagi, sehingga tidak ada gunanya mencuci tangan kiri secara terpisah sebelum mencuci

---

31Ibn Baththal, *Syarh Shahîh al-Bukhâri*, Maktabah Al-Rusyd, Riyad, t.th., I: 368-269.

32Qadhi `Iyâdh dipilih untuk melengkapi syarah hadis dari madzhab Maliki karena ia merupakan imam dalam bidang hadis pada zamannya.

kemaluan; (3) Berwudhu seperti untuk shalat telah maklum. Dalam kaitannya dengan mandi tidak ada pengulangan wudhu', dan pengulangan wudhu' itu sama sekali tidak memiliki keutamaan; (4) Menyela-nyela pangkal rambut kepala dapat mempermudah sampainya air ke kulit kepala, maka hukumnya wajib.; (5) Menyiram kepala tiga kali disunnahkan karena dilakukan Rasulullah Saw., untuk menunjukkan kesungguhan dan kesempurnaan bersuci. Hal ini disyariatkan karena boleh jadi satu kali siraman tidak mencukupi; (6) Dalam hadis Maimunah maupun A'isyah dinyatakan Rasulullah Saw. melimpahkan atau mengalirkan air ke seluruh tubuh. Riwayat ini dijadikan hujjah oleh al-Syafi`i tentang tidak wajibnya menggosok badan dalam mandi maupun wudhu'. Sedangkan dalam madzhab Maliki hal itu wajib karena pada tubuh manusia terdapat banyak lipatan dan lekukan yang air tidak akan sampai ke seluruh permukaan kulit tanpa dibantu dengan tangan atau yang semisalnya; (7) Rasulullah Saw. menjauhkan kakinya dari tempat mandinya lalu membasuhnya. Hal ini tidak memberi petunjuk yang pasti sebagai pembasuhan anggota wudhu' terakhir, melainkan boleh jadi karena kotoran yang mengenainya.[33]

Ibn Rajab (w. 795 H.) dalam *Fath al-Bâri* mensyarah kedua hadis tersebut di atas satu persatu. Dalam mensyarah hadis pertama[34] ia mengemukakan tiga kesimpulan, yaitu dua kesimpulan pertama merupakan kesimpulan dari kata-kata kunci dan kesimpulan ketiga

33 Qadhi Iyadh, Ikmâl al-Mu`lim bi Fawâ'id Muslim, II: 155-157.

34 Ibn Rajab, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhari*, Maktabhah al-Ghuraba' al-Atsariyyah, Kairo, 1996, I: 236-241.

merupakan kesimpulan akhir. Ia mengawali kesimpulannya dari petunjuk lafal "*bi ghasli yadayh*", bahwa hal itu serupa dengan mencuci tangan sebelum berwudhu'. Ia mengutip sejumlah hadis untuk mendukung pendapatnya itu dan menyebutkan kualitas hadis-hadis tersebut. Kemudian ia membahas kata kunci yang berkaitan dengan judul bab *Shahîh al-Bukhâri*, yaitu lafal "*tsumma yatawadhdha'u kamâ yatawadhdha'u li al-shalât*", lafal ini menunjukkan bahwa Rasulullah Saw. berwudhu secara sempurna sebelum membasuh kepala dan seluruh tubuhnya. Selanjutnya ia mengemukakan riwayat lain yang menggunakan redaksi serupa dengan sejumlah lafal tambahan (*takhrij* dan *i`tibar*). Kesimpulan umum dari hadis pertama adalah tentang rincian tata cara berwudhu' sebelum mandi. Tata cara berwudhu' sebelum mandi adalah berwudhu' secara sempurna hingga menyapu kepala dan membasuh kedua kaki. Ia memastikan bahwa semua pendapat tersebut sejalan dengan petunjuk hadis A'isyah. Selain itu, ia mengemukakan argumentasi atas kesimpulan tersebut dengan mempertegas posisi riwayat Aisyah sebagai kebiasaan Rasulullah Saw., sedangkan hadis Maimunah yang mengakhirkan basuhan kedua kakinya setelah mandi sebagai kejadian yang bersifat insidental.

Ia mengawali pembahasan hadis kedua, dari Maimunah r.a.[35] dengan menyatakan hadis ini menegaskan bahwa Rasulullah Saw. tidak membasuh kaki ketika berwudhu' sebelum mandi melainkan menundanya hingga selesai mandi. Menurutnya lafal

---

35*Ibid.*, I: 241 -243.

"*Hâdzâ ghusluhu min al-janâbah*" bukan dari kata-kata Maimunah, melainkan dari seorang periwayatnya, yaitu Salim bin Abu al-Ja`d.

Setelah membahas kedua hadis ini Ibn Rajab mengemukakan satu kesimpulan bahwa kedua hadis ini menunjukkan disunnahkannya berwudhu' sebelum mandi dan tidak boleh menundanya hingga selesai mandi. Untuk memperkuat kesimpulan tersebut ia mengemukakan sejumlah hadis dan atsar sahabat serta pendapat para ulama bahwa tidak ada wudhu' setelah mandi. Kemudian ia menegaskan bahwa berwudhu' setelah selesai mandi sama sekali tidak didukung oleh satu hadis shahih pun,[36] kecuali mandi karena haid, maka berwudhu'setelah mandi.

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa Ibn Rajab sangat memperhatikan kejelasan petunjuk lafal, maka ia mensyarah hadis secara rinci dan berusaha menyimpulkan petunjuk hukumnya dengan *`ibârat al-nashsh*. Ia tidak secara tegas mewajibkan berwudhu sebelum mandi, tapi keterangannya sedemikian menekankan bahwa seorang yang akan mandi harus berwudhu' secara sempurna. Dalam madzhab Hanbali wudhu' termasuk wajib dalam mandi.

Ibn Hajar al-`Asqalani (w. 852 H.) mengawali syarahnya dalam bab ini dengan menegaskan disunnahkannya wudhu' sebelum mandi. Selanjutnya ia mengutip pernyataan al-Syafi`i dalam *al-Umm*,

36*Ibid.*, I: 243-245 Ketentuan ini berlaku apabila setelah rukun-rukun mandi ia tidak melakukan hal-hal yang menimbulkan hadats kecil. Sedangkan apabila ia melakukan hadats kecil, maka hadats kecilnya tidak akan hilang, sebelum berwudhu.

"Allah Swt. menfardhukan mandi dengan kata-kata yang mutlak tanpa menyebutkan sesuatu yang harus dikerjakan sebelumnya. Maka bagaimana pun caranya seseorang mandi, maka telah mencukupinya selama ia telah mencuci seluruh badannya".

Dalam mensyarah hadis-hadis dalam bab ini al-`Asqalani sangat rinci, setiap kalimat dikomentarinya. Hadis pertama (No. 248) kalimat pertama إِذَا اغْتَسَلَ مِـنَ الْجَنَابَـةِ بَـدَأَ فَغَسَـلَ يَـدَيْهِ disimpulkannya bahwa Rasulullah Saw. mencuci kedua tangan sebelum mandi itu boleh jadi sekadar untuk membersihkan tangan dari sejumlah kotoran dan boleh jadi sebagai pelaksanaan tasyri`. Kalimat kedua كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّـلاَةِ mengisyaratkan bahwa wudhu' tersebut bukan sekadar wudhu dalam arti bahasa, melainkan wudhu` dalam pengertian syari'at. Boleh jadi wudhu' sebelum mandi merupakan kesunnahan tersendiri. Buktinya semua anggota wudhu' wajib dibasuh juga di dalam mandi. Boleh jadi wudhu' sebelum mandi merupakan upaya mendahulukan anggota tubuh yang mulia, sehingga tidak wajib membasuhnya lagi dalam mandi, hanya saja wajib niat mandi janabah pada awal basuhan anggota wudhu'. Kalimat ketiga يُدْخِلُ أَصَابِعَهُ فِى الْمَاءِ فَيُخَلِّلُ بِهَا أُصُـولَ شَـعَرِهِ menyela-nyela rambut kepala dengan jari-jari yang telah dicelupkan ke dalam air ada dua manfaat, yaitu untuk mempermudah mengalirnya air ke pangkal rambut dan untuk menghindarkan dari sentuhan mendadak dinginnya air. Hukumnya disepakati tidak wajib kecuali bagi orang yang rambutnya terlalu lebat dan bisa menghalangi air ke kulit kepala. Penggunaan kata kerja bentuk sekarang (*fi`l mudhari`*) berfungsi melibatkan

para pendengar kepada peristiwa seakan-akan tengah berlangsung. Kalimat keempat يَصُبُّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلاَثَ غُرَفٍ بِيَدَيْهِ menunjukkan disunnahkannya menigakalikan basuhan dalam mandi. Tidak ada perselisihan pendapat dalam hal ini. Kalimat terakhir يُفِيضُ الْمَاءَ عَلَى جِلْدِهِ كُلِّهِ menunjukkan tidak wajib menggosok badan dalam mandi. Kalimat ini juga memperkuat petunjuk bahwa wudhu' sebelum mandi merupakan kesunnahan tersendiri.[37]

Pada syarah hadis kedua al-Asqalani menjelaskan dua orang rawinya, yaitu Muhammad bin Yusuf dan Sufyan. Ia melengkapi data identitas kedua rawi tersebut dengan menyebutkan nisbat mereka, yaitu Muhammad bin Yusuf al-Firyabi dan Sufyan al-Tsawri. Hal ini dilakukan untuk mengoreksi pensyarah lain, yaitu al-Kirmani, yang menegaskan sebagai Muhammad bin Yusuf al-Baykandi dan Sufyan bin Uyaynah.

Pada hadis kedua ini secara tegas dinyatakan bahwa Rasulullah Saw. tidak membasuh kedua kakinya ketika berwudhu' sebelum mandi dan secara tegas pula dinyatakan beliau mencuci keduanya di akhir mandi. Para rawi hadis ini yang meriwayatkannya dari al-A`masy lebih tsiqah dibanding hadis sebelumnya. Oleh karena itu al-Asqalani memposisikan hadis ini lebih kuat tingkat kehujahannya. Tapi menurut al-Nawawi cara yang paling shahih adalah menyempurnakan wudhu sebelum mandi. Berkenaan dengan mencuci kaki atau anggota tubuh lainnya satu kali

---

37 Ali bin Ahmad bin Hajar al-`Asqalani, *Fath al-Bâri Syarh Shahih al-Imam al-Bukhâri*, Maktabah sl-Salafiyyah, t.tp., t.th, I: 450-452.

atau dua kali Ibn Daqiq al-`Id menyatakan bahwa satu kali basuhan cukup untuk dua hal, yaitu membersihkan kotoran atau najis dan sekaligus untuk bersuci dari hadas. Al-`Asqalani mengakhiri syarah kedua hadis ini dengan mengungkap sejumlah pelajaran darinya, yaitu: (1) Boleh minta tolong persiapan air untuk mandi; (2) pelayanan istri kepada suami; (3) menuangkan air dengan tangan kanan ke tangan kiri untuk mencuci kemaluan; (4) mencuci dua telapak tangan terlebih dahulu sebelum mencuci kemaluan agar tidak memasukkan kotoran yang terbawa tangan ke dalam air mandi, tapi apabila air berada dalam bejana semisal kendi atau teko, maka lebih utama mencuci kemaluan terlebih dahulu; (5) Dalam riwayat Abu Hamzah bahwa Maimunah menyodorkan kain untuk menyeka air yang menempel di tubuh Rasulullah Saw., tapi beliau tidak menerimanya.

Hal ini menunjukkan beberapa kemungkinan, yaitu makruh mengelap air setelah mandi, boleh jadi bukan karena makruh tapi karena hal-hal tertentu pada kain yang disodorkan, boleh jadi karena tergesa-gesa, boleh jadi untuk melestarikan keberkahan air wudhu, boleh jadi karena khawatir akan ditiru dan menjadi sunnah yang diikuti. Al-Taymi menyatakan bahwa sebenarnya biasanya Rasulullah Saw. suka menyeka sisa air, sebab bila tidak demikian, tidak mungkin Maimunah menyodorkannya. Ibn Daqiq al-`Id menyatakan bahwa tindakan Rasulullah Saw. mengibaskan tangan untuk menghilangkan sisa air mandi menunjukkan bahwa menyeka sisa air dengan sapu tangan dan sejenisnya tidak makruh, karena sama-sama menghilangkan bekas air mandi. Sedang-

kan dalam madzhab Syafi`i hukum mengelap sisa air mandi ada lima, yaitu lebih baik tidak melakukannya, makruh, mubah, mustahabb, makruh di musim kemarau dan mubah di musim hujan. Penolakan Rasulullah Saw. juga menunjukkan bahwa sisa air mandi itu suci.[38]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sebagai seorang ulama Syafi`iyyah Ibn Hajar al-`Asqalani di awal pembahasannya menegaskan tindakan pokok yang wajib dilakukan dalam mandi janabah, yaitu mengalirkan air ke seluruh permukaan tubuh dengan niat mandi, lalu tindakan apa pun selain itu dinilai sebagai hal-hal yang sunnah dalam mandi yang sangat perlu diperhatikan dan dilaksanakan untuk mencapai tingkat kesempurnaan tertinggi dalam ibadah mandi janabah.

Badruddin al-`Ayni dalam *`Umdat al-Qâri* sangat banyak meniru apa yang dilakukan al-`Asqalani, sejak mengutip pernyataan al-Syafi`i dalam *al-Umm*, seperti yang dilakukan oleh al-`Asqalani di atas. Demikian juga dalam pembahasan kalimat perkalimat, hanya saja ia membuat sistematika pembahasan dengan judul sub-sub bab, seperti *Dzikru rijâlihi wa lathâ'ifi isnâdihi* (menjelaskan para rawinya dan problematika sanadnya), *Dzikru lughâtihi wa i`râbihi wa ma`ânihi* (penjelasan aspek kebahasaan, struktur kalimat dan maknanya), dan *Bayân istinbâth al-ahkâm* (penjelasan pengungkapan hukum). Sebagian besar uraian dalam sub-sub bab ini merupakan kutipan dari apa yang dilakukan al-`Asqalani. Ketika ia menyatakan "Qâla

38*Ibid.,* I, hlm. 452-454.

ba`dhuhum" maka isinya adalah pernyataan al-`Asqalani.

Dalam pembahasan sub bab *Bayân istinbâth al-ahkâm* (penjelasan pengungkapan hukum) kata-kata yang mengandung petunjuk hukum dianalisis dengan sangat rinci. Di antaranya dari lafal أَنَّ النَّبِىَّ كَانَ disimpulkan bahwa berwudhu' sebelum mandi menjadi kebiasaan Rasulullah Saw. Lafal كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ menunjukkan tidak perlu menunda membasuh kaki. Lafal فَيُخَلِّلُ بِهَا أُصُولَ شَعَرِهِ menyela-nyela pangkal rambut menurut kawan-kawan kami (ulama Hanafiyah) hukumnya wajib di dalam mandi dan sunnah di dalam wudhu. Kemudian ia menyebutkan pendapat ulama dalam madzhab lain tentang menyela-nyela pangkal rambut kepala dan menigakalikan basuhan dalam mandi. Dari lafal ثُمَّ يُفِيضُ الْمَاءَ عَلَى جِلْدِهِ كُلِّه tidak bisa dipahami petunjuk menggosok tubuh.

Dalam mensyarah hadis kedua sub bahasan ini diberi judul *Bayânu mâ fîh,* yaitu dalam rangka membandingkan kalimat yang terdapat dalam hadis Maimunah ini dan tidak terdapat dalam hadis A'isyah. Lafal yang pertama adalah غَيْرَ رِجْلَيْهِ yang menegaskan diakhirkannya basuhan kaki dalam berwudhu' sebelum mandi. Lafal ini dijadikan hujah oleh para ulama Hanafiyah bahwa orang yang ber-wudhu sebelum mandi hendaklah ia mengakhirkan basuhan kaki. Lafal وَغَسَلَ فَرْجَهُ maksudnya adalah mencuci zakar. Meskipun dalam riwayat lain lafal ini disebut setelah berwudhu', namun tidak berarti menunjukkan urutan yang demikian. Lafal وَمَا أَصَابَهُ مِنَ الأَذَى menunjukkan benda suci yang menjijikkan atau najis yang tidak tampak. Lafal هَذِهِ غُسْلُهُ yang

dalam riwayat aslinya adalah dengan bentuk maskulin/mudzakkar, yaitu هَذَا غُسْلُه.

Selanjutnya ia menegaskan kembali kalimat-kalimat dalam hadis Maimunah yang tidak terdapat dalam hadis A'isyah, yaitu mengakhirkan pembasuhan kaki, penegasan mencuci zakar, mencuci tangan dari kotoran, lalu menggosok-gosokkan tangan kirinya ke tanah. Ia juga mengemukakan riwayat Maimunah selain yang terdapat dalam Shahih al-Bukhari. Ia mengutip keterangan al-Nawawi tentang hukum menggunakan penyeka air setelah mandi dan menyebutkan pelajaran yang diambil dari hadis-hadis di atas, seperti yang dilakukan al-`Asqalani. Ia mengutip hadis-hadis riwayat yang lain dalam tema yang sama.[39]

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-`Ayni sebagai seorang ulama Hanafiyah agak aneh bila ia mengutip pernyataan al-Syafi`i mengenai prinsip mandi yang hanya mengalirkan air ke seluruh tubuh satu kali siraman disertai niat, tanpa apa-apa lagi. Sementara dalam madzhab Hanafi diwajibkan menyela-nyela rambut kepala, seperti halnya dalam madzhab Maliki.

Contoh lainnya adalah syarah hadis tentang hukum jilatan anjing pada bejana. Mayoritas ulama menerima seutuhnya hadis Abu Hurairah tentang cara mencuci wadah air yang dijilat anjing dengan tujuh kali basuhan.[40] Mereka berkesimpulan bahwa petunjuk

---

39 Al-`Ayni, Badruddin Abu Muhammad Ahmad bin Mahmud,*`Umdat al-Qâri Syrah Shahih al-Bukhari*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, III: 283-290.

40 Hadis ini diriwayatkan dalam seluruh *al-kutub al-sittah* dengan beberapa redaksi dan bersumber dari beberapa orang sahabat, di antaranya Abu Hurairah, Ibn Umar, dan Ibn al-Mughaffal. Al-

hadis itu menunjukkan wajib dan bahwa anjing itu nasjis dengan tingkatan paling berat (*mughallazhah*). Kemudian mereka meng-*qias*-kan najisnya babi kepadanya.[41] Hadis tersebut diriwayatkan melalui sejumlah sahabat, sehingga mencapai derajat masyhur dengan beberapa redaksi yang salah satunya menggunakan kalimat yang tegas menyebutkan hukum jilatan, sehingga termasuk lafal *muhkam* yang petunjuknya *qath`iy*. Namun demikian tidak semua ulama berkesimpulan seperti di atas. Imam Malik bin Anas pada prinsipnya tidak menolak petunjuk hadis itu, tapi ia mempertanyakan hakikatnya.[42] Maka ia menyatakan bahwa mencuci tujuh kali itu hanya sunnah dilakukan secara *ta`abbudi* dan bahwa anjing itu tidak najis. Sementara itu, Abu Hanifah menganggap bilangan tujuh kali pencucian bukan sebagai sebuah persyaratan, melainkan cukup dengan tiga kali cucian atau yang diduga kuat dapat menghilangkan najisnya.

Turmudzi menilai hadis ini shahih.Bila diperhatikan jumlah periwayatnya dari kalangan sahabat, maka hadis ini dengan berbagai redaksinya termasuk hadis masyhur. Salah satu redaksi hadis dimaksud adalah: عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ طُهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يُغْسَلَ سَبْعَ مِرَارٍ أُولاَهُنَّ بِتُرَابٍ /صحيح مسلم رقم 279/

Redaksi lainnya antara lain:

عن ابن المغفل قال : أمر رسول الله صلى الله عليه و سلم بقتل الكلاب ثم قال ما بالهم وبال الكلاب ؟ ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم وقال إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة في التراب/صحيح مسلم رقم 280/

41 Al-Syafi`i dalam *al-Umm* (Dar al-Ma`rifah, Beirut, 1393 H., I: 6) menegaskan bahwa kenajisan babi ditetapkan berdasarkan qias kepada kenajisan anjing.

42 Malik bin Anas, a*l-Mudawwanah al-Kubrâ,* Dar Shadir, Beirut, t.tp., I: 5. Ia beralasan bahwa anjing adalah hewan yang dilegitimasikan oleh syari`ah sebagai sarana untuk berburu.

Dalam mensyarah hadis di atas al-`Asqalâniy[43] mengawalinya dengan membahas redaksi hadis, yaitu menjelaskan lafal "*walagha*" yang menurutnya memiliki makna yang lebih umum daripada "*syariba*", karena "*walagha*" itu memasukkan ujung lidah, baik disertai meminum airnya (*syariba*) maupun tidak. Sementara itu al-Syawkaniy[44] mengawali *syarah* hadis ini dengan melibatkan hadis lain yang pendapatnya memiliki petunjuk yang sama atau yang mendukung. Kemudian ia menjelaskan pengertian dan *dilâlah* lafal "*walagha*" serta lafal-lafal berikutnya dengan mengutip uraian al-`Asqalâniy dalam *Fath al-Bâri* dan sumber lainnya.

Kedua pensyarah mengungkapkan hasil *istinbâth* mereka bahwa hukum air dan wadahnya najis dan wajib dicuci tujuh kali atas jilatan anjing." Dilanjutkan dengan menyebut ulama atau kelompok yang berpendapat demikian.

Mereka menggunakan prinsip aliran *mutakallimin* dalam mendekati hadis hukum, yaitu meletakkan hadis pada posisi yang memiliki otoritas tertinggi setelah al-Qur'an dan mereka tunduk kepadanya.[45] Mereka sama sekali tidak mempermasalahkan keberadaan hadis yang menunjukkan najisnya anjing meskipun al-Qur'an dan hadis lain jelas-jelas membenarkan penggunaan anjing sebagai sarana berburu dan menghalalkan

---

43 Al-`Asqalâniy, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârî.*

44 Al-Syawkani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Abdullah, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr Min Ahâdîts al-Ahyâr,* Dar Al-Fikr, 1994, I/I: 43.

45 Muhammada-Hudhari, *Ushul al-Fiqh*, Dar Al-Fikr, Beirut, Cet. Ke-7, 1981, hlm. 6.

hewan buruan yang mati karena diterkam anjing, baik dengan gigi taringnya maupun dengan kukunya, serta tidak memerintahkan pencucian hewan yang diterkam anjing pemburu itu. Mereka menyatakan bahwa kebolehan berburu dengan anjing tidak bertentangan dengan perintah mencuci bekas jilatan, gigitan, dan terkaman. Namun, boleh jadi adanya kekhususan bagi anjing pemburu yang terlatih.

Dari data di atas dapat dikatakan bahwa kedua kitab syarah tersebut tampaknya lebih "melangit" daripada "membumi". Hal ini antara lain tampak pada pengecualian air liur dan bekas gigitan serta cengkeraman anjing pemburu yang terlatih semata-mata karena datangnya perintah mencuci bekas jilatan itu tidak bersamaan dengan penghalalan berburu dengan anjing terlatih. Apabila setiap hukum memiliki alasan (*`illat*), maka perlu dijelaskan mengapa kedua kasus itu hukumnya berbeda. Perlu juga dijelaskan bagaimana hukumnya apabila anjing yang menjilat wadah itu adalah anjing pemburu; apakah juga wajib dicuci tujuh kali? Hewan yang diburu dengan anjing halal dimakan tanpa dicuci tujuh kali, tapi mengapa air yang dijilat oleh anjing haram diminum dan digunakan untuk yang lain, melainkan harus ditumpahkan? Orang yang tidak pernah berburu dengan anjing atau tidak pernah bergaul dengan anjing tidak perlu bingung dengan kesimpulan tersebut. Tapi bagi seorang Muslim yang hidup di wilayah hutan yang memiliki tradisi berburu dengan anjing atau memelihara anjing untuk keperluan lain hal ini cukup membingungkan. Selain itu, apabila penggunaan tanah terbatas dalam mencuci wadah tidak membebani umat Muslim, tapi

penggunaan tanah dalam mencuci pakaian yang dijilat atau disentuh anjing yang basah rasanya sangat membebani. Apabila alasan penggunaan tanah itu karena tanah dapat membunuh virus tertentu pada air liur anjing, bukankah pada kasus hewan yang diterkam oleh anjing pemburu juga mungkin terdapat virus serupa? Apabila fungsi tanah dalam masalah pembasmian virus ini dapat diganti dengan alat pencuci lain yang tidak mengotori pakaian, seperti sabun, maka *syarah* hadis ini terasa akan sangat membumi.

Selain itu, mereka tidak menjelaskan konteks hadis tersebut. Diriwayatkan dari Maimunah bahwa ketika Jibril menyatakan kepada Rasulullah Saw. bahwa ia tidak bisa masuk ke dalam rumah yang padanya terdapat anjing, maka Rasulullah Saw. memerintahkan pembantaian anjing kecuali anjing untuk berburu dan penjaga ternak.[46] Ibn al-Mughaffal meriwayatkan bahwa berkenaan dengan perintah pembantaian anjing itulah Rasulullah Saw. memerintahkan untuk mencuci tujuh kali wadah yang dijilat anjing. Ibn al-Mughaffal juga meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. kemudian melarang pembantaian anjing kecuali anjing yang hitam legam, karena ia adalah syaitan. Selain dengan perintah pembantaian dan mencuci tujuh kali beliau berusaha menjauhkan umatnya dari anjing dengan mengecam orang memelihara anjing tanpa alasan yang benar pada setiap hari pahalanya berkurang sebanyak dua (dalam riwayat lain satu)

---

46 Al-Nasa'i, Sunan al-Nasa'i, I: 659-660.

qirâth sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Umar dan yang lainnya.

Jadi, konteks hadis ini mirip dengan konteks hadis larangan pembuatan patung atau gambar, ketika Jibril tidak mau masuk ke dalam rumah yang padanya terdapat patung atau gambar, maka beliau melarang pembuatan patung dan gambar dengan kecaman yang sangat berat, yaitu di akhirat kelak pelakunya ditekan untuk memberinya ruh. Lain halnya dengan larangan makan sayur yang mengandung bawang, karena Rasulullah Saw. tidak ingin mengganggu perasaan Jibril apabila menangkap bau bawang dari mulut beliau saat berhadapan, maka beliau tidak mau makan bawang. Tapi beliau tidak melarang umatnya makan bawang, melainkan hanya membencinya meskipun dengan kecaman tidak boleh mendatangi masjid untuk shalat jamaah.

E. Penutup

1. Kaidah *qath`iyyat al-wurûd wa al-dilâlah* merupakan bagian dari *al-qawa`id al-ushûliyyah* yang aplikasinya dalam mensyarah hadis memerlukan sejumlah ilmu pendukung, yaitu ilmu hadis dirayah dan riwayah, ilmu-ilmu bahasa Arab (*funûn al-`arabiyah*), dan ushul fiqh.
2. Menurut ulama Hanafiyah, hadis *mutawatir* saja yang termasuk *qath`iyy al-wurûd*, sedangkan hadis ahad sama sekali tidak demikian. Dalam madzhab lain, terutama madzhab al-Syafi`i, ia mencakup juga hadis *ahad* yang *shahih*.

3. Pemberian label hukum terhadap tindakan Rasulullah Saw. oleh para penulis syarah hadis adakalanya berdasarkan pendapat madzhabnya, seperti dalam hal mandi janabah. Ibn Baththal yang bermadzhab Maliki mewajibkan menyela-nyela rambut dan menggosok tubuh. Ibn Rajab yang bermadzhab Hanbali mewajibkan menyela-nyela rambut, berkumur, dan ber-*istinsyaq*. Sedangkan al-`Ayni yang bermadzhab Hanafi mewajibkan berwudhu. Sementara Ibn Hajar al-`Asqalani yang bermadzhab Syafi`i menyatakan bahwa yang wajib dalam mandi janabah hanyalah mengalirkan air ke seluruh tubuh, adapun tindakan selain itu adalah sunnah dalam mandi. Beragam pendapat juga terjadi di antara ulama madzhab terkait hadis tentang hukum air yang dijilat anjing.

Daftar Pustaka

Abadi, Muhammad Syamsul Haqq Al-`Azhim. 1979. *`Awn al-Ma`bâd Syarh Sunan Abî Dâwûd*, al-Maktabah al-Salafiyah.

al-Busti, Abu Sulaiman Hamd bin Muhammad Al-Khaththabi. 1981. *Ma`alim al-Sunan Syarh Sunan Abi Dawud*. Beirut: al-Maktabah al-`Ilmiyah.

al-Ghazāli, Abū H̲amid. 1413 H. *Al-Mustashfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah.

al-Ghazali, Muhammad. 1992. *Kritik atas Hadis Nabi Saw.,* Cet. II. Bandung: Mizan.

al-Asqalāni, Ah̲mad bin Ali bin Hajar. t.th. *Fath̲ al-Bari Syarh Shah̲īh̲ al-Bukhāri*, Ri'asat Idarat al-Buhūts

al-`Ilmiyah wa al-Ifta' wa al-Da`wah. Saudi Arabia.

al-Asyqar, Muhammad Sulayman. 1878. *Af`al al-Rasul Saw. wa Dilalatuha `ala al-Ahkām al-Syar`iyah.* Kuwait: al-Manar al-Islamiyah.

al-Kandahlawi, Maulana Muhammad Zakariyya. 1989. *Awjaz al-Masalik*. Beirut: Dār al-Fikr.

al-Khan, Muhammad Mushthafa Sa`id *et al*. 1993. *Nuzhat al-Muttaqîn Syarh Risyâdh al-Shalihîn Min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.

al-Khudhari, Muhammad. 1981. *Ushul al-Fiqh,* Cet. VII, Beirut: Dār al-Fikr.

al-Maliki, al-Hafizh Ibn al-`Arabi. t.th. *`Aridhat al-Ahwadzi bi Syarh Shahih al-Turmudzi*. t.t.: Dār al-Fikr.

al-Mubarakfuri, Muhammad 'Abdurrahman bin Abdurrahim. t.th. *Tuhfat al-Ahwadzi Syarh Jâmi` al-Turmudzi*. t.t.: Dār al-Fikr.

al-Nawawi, Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. t.th. *Syarh Shahih Muslim*. t.t.: Dār al-Fikr.

al-Qardhawi, Yusuf. 1993. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi Saw.,* Terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Karisma.

al-Syawkaniy, Muhammad bin Ali bin Muhammad. 1994. *Nayl al-Awthar Syarh Muntaqa al-Akhbar*, Tahqiq Shidqi Muhammad Jamil al-`Aththar. Lebanon: Dār al-Fikr.

al-Syirazi, Shadruddin Muhammad bin Ibrahim (Mulla Shadra). 1344. *Syarh Ushûl al-Kâfi*. Teheran: Mu'assasah Muthâla`ât wa Tahqîqât Frinky.

Ibn Qutaibah, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim. 1972. *Ta'wîl Mukhtalif al-Hadîts*. Beirut: Dār al-Jil.

Khalid Abdurrahman al-`Ak. 1986. *Ushul al-Tafsîr wa Qawâ`iduhu*. Beirut: Dār al-Nafa'is.

Komaruddin Hidayat. 2003. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju.

Muchlis Usman. 1999. *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: Rajawali Press.

Muhammad A. Khalafullah. 2002. *al-Fann al-Qashashy fî al-Qur'ân al-Karîm*, Cet. I. Jakarta: Paramadina.

Muhammad Abdul `Athi Muhammad Ali, *Mabâhits al-Ushûliyyah fî Taqsîmât al-Alfâzh*, Dār al-Hadits, Kairo, 2007.

Nuruddin `Itr. 2000. *Fî Zhilâl al-Hadîts al-Nabawi: Dirasast Fikriyyah Ijtima`iyyah wa Adabiyyah Jamaliyyah Mu`ashirah*. t.t.: t.p.

Syahrur, M. 2004. *Dialektika Kosmos dan Manusia: Dasar-dasar Epistemologi Qur'ani*. Terj. Mathori al-Wustho, Cet. I. Bandung: Nuansa Cendekia.

Syuhudi, Ismail, M. 1994. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma`ani al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang.

MADRASAH MALEM REBOAN

Website: http://mmr.uinsgd.ac.id, Email: madrasah.mr@uinsgd.ac.id

Daftar Nomor Handphone dan Alamat Email
Peserta Inti Kajian Politik di Indonesia 2019

No.	Nama	Nomor HP	Alamat Email
1	Ajid Thohir	085220621300	ajid_thohir@yahoo.com
2	Ali Nurdin	082117543973	nurdinster@gmail.com
3	Asep Saeful Mimbar	08121452579	aridhoalhaq@yahoo.com
4	Asep Saeful Muhtadi	08122350828	mangsamuh@gmail.com
5	Asep Syahid	08156121536	jabara_02@yahoo.com
6	Cik Hasan Bisri	081320420750	cikhasanbisri@uinsgd.ac.id
7	Dody S. Truna	08122367594	doddytruna@yahoo.co.id
8	Erni Haryanti	081320909299	ehk1910@yahoo.com
9	Fauzan Ali Rasyid	08157170397	kang.fauzan@yahoo.co.id
10	Idzam Pautanu	08111496280	idzamfautanu@uinsgd.ac.id
11	Jajang A. Rohmana	081320129296	jajang_abata@yahoo.co.id
12	Moeflich Hasbullah	08152111165	moef_has@uinsgd.ac.id
13	Muslim Muftie	08112271100	moeftim@yahoo.com
14	M. Yusuf Wibisono	08122107618	yoeswibi@gmail.com
15	Nanat Fatah Natsir	081321664116	nfn_mr@yahoo.com
16	Nurrohman Syarif	08122143075	nsyarif2006@yahoo.co.id
17	Ridhazia	08122122257	ridhazia@gmail.com
18	Setia Gumilar	085624747597	gumilarsetia@yahoo.com
19	Taufik Rahman	081395098951	fikrakoe@gmail.com
20	Utang Rosidin	08179269861	rosidincba@gmail.com
21	Uu Nurul Huda	085294762248	uunurulhuda@gmail.com
22	Yeni Huryani	08122352533	yenihuri@yahoo.com
23	Zaenal Mukarom	081321865678	zaenal_mukarom@yahoo.com

PENGURUSAN JENAZAH DALAM PERSPEKTIF HADIS

Relasi dengan Pengurusan Jenazah di Bandung Timur

Dr. Reza Pahlevi Dalimunthe

A. Pendahuluan

Hadis Nabi mempunyai peranan yang penting terutama bagi ulama dalam memproduksi hukum Islam. Bagaimana tidak, ini terkait dengan kedudukan Nabi Muhammad sebagai perpanjangan tangan Allah di dunia dalam menjelaskan aspek-aspek yang dimaksud di atas sebagai aturan hidup. Apabila ini tidak berjalan dengan baik, maka manusia ibarat berjalan di kegelapan tanpa lentera.[1]

Di antara aturan Islam yang terkat dengan aturan hidup adalah masalah kematian. Islam tidak hanya menjelaskan kemestian terjadinya kematian, tetapi juga disertai dengan penjelasan tata cara pengurusan jenazah pasca kematian. Sebuah kegiatan yang dikenal melibatkan kerja kolektif dalam tradisi masyarakat Muslim.

Sebelum penyempurnaan syariat Islam, pengurusan jenazah sudah biasa dilakukan sesuai

---

1 Badruddin al-‘Ain al-Hanafi, *‘Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari* (CD Room al-Maktabah al-Syamilah, http://www.ahlalhdeeth.com), Jilid 1, hlm. 3.

dengan aturan yang berlaku pada ruang dan waktunya. Setelah Islam datang, Nabi mengajarkan pengurusan jenazah yang diajarkan oleh Allah Swt. Hal ini termuat dengan jelas di hampir semua kitab hadis yang telah dikodifikasi, khususnya termuat dalam pokok bahasan bab jenazah.[2]

Syariat pengurusan jenazah dalam Islam tidak bisa dilakukan tanpa melibatkan orang lain. Meskipun ia juga tidak bisa mengabaikan kebiasaan masyarakat di lingkungan tempat orang yang meninggal.

Landasan pokok syariat pengurusan jenazah ini adalah al-Qur'an. Kitab suci ini sudah menegaskan bahwa setiap orang pasti meninggal. Hal ini sudah ditegaskan di dalam al-Qur'an dalam surah Ali 'Imran (3): 185:

كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور.

> Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. dan Sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu. Barangsiapa dijauhkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga, Maka sungguh ia telah beruntung. kehidupan dunia itu tidak lain hanyalah kesenangan yang memperdayakan.

Namun, di beberapa masyarakat, terdapat fakta tentang semakin susahnya mencari orang yang bisa mengurus jenazah dengan baik. Karena kesulitan itu, belakangan muncul lembaga-lembaga pengurusan jenazah di masyarakat.

---

2 Lihat misalnya pada kitab *Sahih al-Bukhari,* memuat "*kitab al-Janaiz*", begitu juga al-Tirmizi, Abu Daud, Ibn Majah dengan sub bahasan yang sama.

Belum bisa dipastikan, apakah kurangnya orang yang bisa mengurus jenazah itu disebabkan ketidaktahuan masyarakat akan masalah tersebut. Atau apakah ini terkait dengan semakin banyaknya lembaga pengurusan jenazah sehingga membuat mereka melupakan masalah tersebut? Atau sebaliknya, kemunculan lembaga pengurusan jenazah terkait dengan permintaan masyarakat?

Masalah selanjutnya, bagaimana langkah-langkah pengurusan jenazah yang dilakukan oleh lembaga-lembaga resmi maupun pribadi yang telah melayani dan mengurus jenazah selama ini? Apakah tata cara pengurusan jenazahnya merujuk pada hadis Nabi Saw.?

Penelitian ini difokuskan pada masalah tata cara pengurusan jenazah dan praktiknya pada beberapa lembaga pengurusan jenazah yang ada di wilayah Bandung Timur, Kota Bandung, Jawa Barat.

B. Hadis Tata Cara Pengurusan Jenazah

Langkah-langkah dan aturan yang ditetapkan oleh hadis tentang pengurusan jenazah bisa diklasifikasikan pada beberapa pokok pembahasan.

a. Hadis tentang peralatan pengurusan jenazah

Peralatan yang biasanya disiapkan adalah kapas, shampo, kapur barus, minyak wangi, sisir, handuk, kain panjang, *cotton bath*, gunting, gunting kuku, tikar, kain kafan, alat penggerus kapur barus, *sidrin* (air bidara) atau daun pandan.

أن رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور. (رواه البخاري)[3]

Agar kalian melakukannya dengan air, *sidrin*, dan jadikanlah diakhir siramannya dengan air yang berkapur barus atau yang sejenisnya.

b. Hadis tentang persiapan sebelum memandikan jenazah

Persiapan yang dilakukan sebelum memandikan jenazah adalah:

1. Mengiris daun pandan kecil-kecil kemudian diblender dan disaring airnya sampai ukuran setengah ember berisi antara 5-10 liter;
2. Mengukur kain kafan;
3. Menyiapkan tali pengikat jenazah yang dipotong dari kain kafan;
4. Membuka pakaian jenazah sebelum dimandikan;
5. Menggerus dan menghaluskan kapur barus;
6. Melepaskan gigi palsu;
7. Membersikan kuku tangan dan kaki, memotongnya jika diperlukan;
8. Membersikan kotoran jenazah;

Proses yang ditempuh saat memandikan jenazah adalah:

1. Membaca basmalah;
2. Memposisikan jenazah dalam keadaan terlentang miring;
3. Menyiram anggota tubuh dan anggota wudhu bagian kanan terlebih dahulu dan diteruskan

---

3 Muhammad Ibn 'Isma'il Abu 'Abdullah al-Bukhari al-Ja'fi (selanjutnya disebut al-Bukhari), *Sahih al-Bukhari* jilid 2 (Mansurah: Dar Tauq al-Najah, 1422 H.), Nomor hadis (1258), hlm. 72.

bagian kiri, selanjutnya menyiram atau meratakan air keseluruh tubuh.

وعن أم عطية رضي الله عنها : أنَّ النَّبيَّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ لهن في غَسْلِ ابْنَتِهِ زَيْنَبَ رضي الله عنها: ابْدَأنَ بِمَيَامِنِهَا ، وَمَوَاضِعِ الوُضُوءِ مِنْهَا. متفقٌ عَلَيْهِ[4]

Dari Umm 'Atiyah ra., bahwa Nabi Saw., berkata kepada mereka saat memandikan putrinya Zainab ra.: mulailah dengan anggota badan yang kanan dan anggota wudhunya. (HR. Muttafaq 'Alaih)

Menyiram dan meratakan air ke seluruh jasad jenazah tiga atau lima kali. Ini berdasarkan hadis Rasulullah Saw. berikut:

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَغْسِلُ ابْنَتَهُ، فَقَالَ: «اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا، أَوْ خَمْسًا، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ، بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي» فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ فَأَلْقَى إِلَيْنَا حَقْوَهُ[5]، فَقَالَ: «أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ ».[6]

Dari Umm 'Atiyah r.a., dia berkata: Nabi Saw., mendatangi kami saat kami memandikan anaknya, dia berkata: "mandikanlah oleh kalian tiga atau lima kali siraman atau lebih jika dianggap perlu, dengan air dan air bidara. Jadikanlah siraman terakhirnya dengan kapur barus

---

4 Al-Nawawi (w. 676 H.), *Riyad al-Salihin* ditahkik oleh Mahir Yasin al-Fahl (CD ROOM: al-Maktabah al-Syamilah), hlm. 406.

5 *hiqwa* adalah kain panjang yang bisa menutupi badan.

6 Muslim Ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisaburi (w. 261 H.) (selanjutnya disebut Muslim), *Sahih Muslim* jilid 2 (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turas\ al-'Arabi, t.th.), nomor hadis (36), hlm. 646.

atau yang sejenisnya. Bila telah selesai maka beritahu aku. Setelah selesai kami memberitahu Rasul Saw., lalu beliau memberi kain beliau kepada kami dan berkata: "pakaikanlah ini kepadanya"

- Menyisir rambut jenazah tiga kali

عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ مَشَطْنَاهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ. (رواه مسلم)[7]

Dari Hafsah Binti Sirin dari Umm 'Atiyah dia berkata: kami menyisir rambutnya tiga kali tarikan.

c. Hadis tata cara mengkafani

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «كُفِّنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، مِنْ كُرْسُفٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ، وَلَا عِمَامَةٌ، أَمَّا الْحُلَّةُ، فَإِنَّمَا شُبِّهَ عَلَى النَّاسِ فِيهَا، أَنَّهَا اشْتُرِيَتْ لَهُ لِيُكَفَّنَ فِيهَا، فَتُرِكَتِ الْحُلَّةُ، وَكُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّة[8] (رواه مسلم)

Dari 'Aisyah dia berkata: Rasulullah Saw., dikafani dengan tiga lapis kain putih yang dirajut, terbuat dari katun, tidak memakai gamis (berjahit) dan tidak pula sorban. Adapun pakaian yang seperti pakaian orang pada umumnya, dia dibeli untuk dijadikan kafan, maka itu ditinggalkan dan kafanilah dengan tiga lapis kain putih yang dirajut.

d. Hadis tata cara menshalatkan jenazah

وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ. (رواه مالك)[9]

---

7 *Ibid.* Jilid 2, nomor hadis (939), hlm. 647.

8 *Ibid.* Jilid 2, nomor hadis (941), hlm. 649.

9 Malik Ibn Anas Ibn Malik Ibn 'Amir al-Asbahi al-Madani (w. 179 H.), *Muwatta' Malik* Jilid 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1406 H./1985 M.), nomor hadis (15), h. 227.

Dan Rasul Saw., bertakbir empat kali takbir

e. Hadis tata cara menguburkan

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أُدْخِلَ المَيِّتُ القَبْرَ، وَقَالَ أَبُو خَالِدٍ مَرَّةً: إِذَا وُضِعَ المَيِّتُ فِي لَحْدِهِ، قَالَ مَرَّةً: بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ، وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ،وَقَالَ مَرَّةً بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَعَلَى سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه الترمذي, صحيح)[10]

Dari Ibn 'Umar bahwa Nabi Saw., saat memasukkan jenazah ke liang lahat dia membaca: bismillah wa billah, pernah juga beliau membaca: bismillah wa billah wa ala millati rasulillah, pernah juga membaca: bismillah wa billah wa ala sunnati rasulillah Saw.

C. Perbedaan Praktik Pengurusan Jenazah

Berikut beberapa perbedaan secara hukum dan substansi dalam praktik pengurusan jenazah di beberapa lembaga pengurusan jenazah dengan menggunakan tolok ukur hadis Nabi.

1. Memandikan Jenazah

Peralatan yang dijadikan bahan oleh lembaga pengurusan jenazah yang diteliti umumnya menggunakan peralatan yang sama. Walaupun terdapat perbedaan antara satu lembaga dengan lembaga lain, secara teknis bisa dipahami bahwa sebagian menjelaskan secara detil dan ada yang secara global saja.

---

10 Al-Tirmizi (w. 279 H.), *Sunan al-Tirmizi, op. cit.* Jilid 3, nomor hadis (1056), hlm. 355.

Ini bisa dilihat dari beberapa peralatan yang tidak disebutkan di awal, tercantum ketika menjelaskan tata cara pelaksanaan. Secara umum peralatan tersebut adalah sebagaimana diperagakan dalam Tabel 1. Peralatan dalam tabel tersebut sesuai dengan hadis Nabi berikut tentang peralatan yang digunakan Nabi untuk memandikan jenazah.

Tabel 1: Peralatan Memandikan Jenazah

Kapas	Shampo
Kapur barus	Mingak wangi
Sisir	Handuk
Kain panjang (samping)	*Cotton bath*
Gunting	Gunting kuku
Tikar	Kain kafan
Alat penggerus untuk menghaluskan kapur barus	Gunting untuk memotong pakaian jenazah sebelum dimandikan
Sidrin (air bidara) atau daun pandan	Tempat pemandian jenazah
Air secukupnya yang sudah ditampung	

أن رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور. (رواه البخاري)[11]

11 Muhammad Ibn 'Isma'il Abu 'Abdullah al-Bukhari al-Ja'fi (selanjutnya disebut al-Bukhari), *Sahih al-Bukhari* jilid 2 (Mansurah: Dar Tauq al-Najah, 1422 H.), Nomor hadis (1258), h. 72.

Agar kalian melakukannya dengan air, sidrin, dan jadikanlah diakhir

أن رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور. (رواه البخاري)[12]

Agar kalian melakukannya dengan air, sidrin, dan jadikanlah diakhir siramannya dengan air yang berkapur barus atau yang sejenisnya.

Tabel 2. Perbandingan Peralatan Memandikan Jenazah

Versi Lembaga Pengurusan Jenazah	Perbedaan	Versi Hadis
Kapas, Shampo; Kapur barus; Minyak wangi; Sisir; Handuk; Kain panjang (samping); Cotton bat; Gunting; Gunting kuku; Tikar; Kain kafan; Alat penggerus; Sidrin (air bidara) atau daun pandan; Tempat pemandian jenazah; Air	Tidak ada perbedaan yang substantif	Air, sidrin, kapur barus, wewangian (HR. Bukhari)
	Kain	Janganlah engkau melihat paha orang hidup dan yg sudah meninggal (H.R. Ibn Majah)
	Sisir	kami menyisir rambutnya tiga kali tarikan (HR. Muslim)
	Misk	sebaik-baik wangi-wangian kalian adalah misk (HR. Al-Nasa'i)
	Kain kafan	tiga lapis kain putih yang dirajut (H.R. Muslim)

12 Muhammad Ibn ‘Isma‘il Abu ‘Abdullah al-Bukhari al-Ja‘fi (selanjutnya disebut al-Bukhari), *Sahih al-Bukhari* jilid 2 (Mansurah: Dar Tauq al-Najah, 1422 H.), Nomor hadis (1258), h. 72.

Daun pandan, kapas, shampo, cotton bath, gunting,	Daun pandan memiliki fungsi yang sama dengan sidrin sehingga sidrin bisa diganti dengan daun pandan; Kapas, shampo, cotton bath, dan gunting juga peralatan yang masih relevan. Argumentasi hadis sisir, kain, kapur barus, substansinya adalah mempertahan jenazah agar tidak bau.

Dengan demikian, tidak ada pertentangan yang substatif dalam tata cara memandikan antara perspektif hadis dengan perspektif lembaga pengurusan jenazah. Jika dibandingkan antara konsep hadis dan semua lembaga pengurusan jenazah, maka dapat dilihat bahwa hadis mensyariatkan tata cara memandikan jenazah itu dengan aturan-aturan yang juga semuanya sama dengan lembaga pengurusan jenazah.

Tabel 3: Urutan Memandikan Jenazah

Unit Pengurusan Jenazah	Perspektif Hadis
Membersihkan kotoran, najis, mewudukkan	Mulailah dengan anggota badan yang kanan dan anggota wudhunya. (HR. Muttafaq 'Alaih)
Memandikan dengan mengguyur seluruh badan dari kepala dan dimulai dari yang kanan.	Mmandikan oleh kalian tiga atau lima kali siraman atau lebih jika dianggap perlu, dengan air dan air bidara. Jadikanlah siraman terakhirnya dengan kapur barus atau yang sejenisnya (HR. Muslim)

Menggunakan sampo, sabun, daun pandan, mengunting kuku, mengepang rambut.	Menyisir rambutnya tiga kali tarikan (HR. Muslim)
Substansinya sama yaitu melakukan pemandian untuk membersihkan jenazah sampai bersih dan berwudhu menuju kubur	

2. Mengkafani Jenazah

Pada lembaga pengurusan jenazah, pelatihan yang ada di pondok pesantren al-Ihsan di Cibiru Hilir dalam hal tata cara mengkafani jenazah menunjukkan perbedaan dengan lembaga pengurusan jenazah lain. Ini juga berbeda dengan praktik mengkafani dalam perspektif hadis. Tempat pelatihan yang dipimpin oleh Ahmad Yani ini mengatakan: "Boleh memakai gamis tanpa lengan dan sorban untuk laki-laki. Dan boleh memakai gamis lengan panjang dan kerudung yang berbentuk segi tiga untuk perempuan".[13]

Jika diukur dengan tolok ukur hadis sebagaimana dijelaskan di atas, maka dengan dalil hadis yang menyatakan tidak boleh menggunakan kain berjahit dan sorban sebagai kafan. Maka dapat dinyatakan terjadi pertentangan yang substansial. Namun untuk memverifikasi keakurasian data tersebut ada baiknya di tampilkan kembali hadis yang berkaitan:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «كُفِّنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، مِنْ كُرْسُفٍ، لَيْسَ

13 Lihat deskripsi lembaga pengurusan jenazah tentang pelatihan di pesantren al-ihsan di Cibiru Hilir.

فِيهَا قَمِيصٌ، وَلَا عِمَامَةٌ، أَمَّا الْحُلَّةُ، فَإِنَّمَا شُبِّهَ عَلَى النَّاسِ فِيهَا، أَنَّهَا اشْتُرِيَتْ لَهُ لِيُكَفَّنَ فِيهَا، فَتُرِكَتِ الْحُلَّةُ، وَكُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّة[14] (رواه مسلم)

Dari 'Aisyah dia berkata: Rasulullah Saw., mengkafani jenazah dengan tiga lapis kain putih yang dirajut, terbuat dari katun, tidak memakai gamis (berjahit) dan tidak pula sorban. Adapun pakaian yang seperti pakaian orang pada umumnya, dia dibeli untuk dijadikan kafan, maka itu ditinggalkan dan kafanilah dengan tiga lapis kain putih yang dirajut.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «أُدْرِجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حُلَّةٍ يَمَنِيَّةٍ كَانَتْ لِعَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، ثُمَّ نُزِعَتْ عَنْهُ، وَكُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ سُحُولٍ يَمَانِيَةٍ، لَيْسَ فِيهَا عِمَامَةٌ، وَلَا قَمِيصٌ»، فَرَفَعَ عَبْدُ اللهِ الْحُلَّةَ، فَقَالَ: أُكَفَّنُ فِيهَا، ثُمَّ قَالَ: لَمْ يُكَفَّنْ فِيهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأُكَفَّنُ فِيهَا، فَتَصَدَّقَ بِهَا. (رواه مسلم)[15]

Dari 'Aisyah dia berkata: Rasulullah Saw., melipat dan menyimpan pakaian khas Yaman milik 'Abdullah Ibn Abi Bakar, lalu menjauhkan dan menghentikan untuk memakainya. Lalu Rasulullah Saw., mengkafaninya dengan tiga lapis kain kain rajutan katun khas Yaman yang tidak gamis dan tidak ada sorban. Maka 'Abdullah mengangkat pakaian dan berkata: bolehkah ini dijadikan kafan? Kemudian Rasul menjawab: Rasul tidak pernah mengkafani dengan itu.

Sebelum menyatakan pendapat "bertentangan secara substantif" atau "tidak substantif", maka perlu dikritik terlebih dahulu beberapa kosa kata yang

---

14 *Ibid.* Jilid 2, nomor hadis (941), hlm. 649.

15 *Ibid.* Jilid 2, nomor hadis (941), h. 650

berkaitan dengan hadis maupun pernyataan lembaga pengurusan jenazah tersebut.

Tabel 4 Perbedaan Substantif dalam Mengkafani Jenazah

Unit Pengurusan Jenazah/ Pesantren a	Perspektif Hadis
Gamis tanpa lengan dan sorban untuk laki-laki.	لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ، وَلَا عِمَامَةٌ Tidak boleh ada gamis dan sorban
Gamis lengan panjang dan kerudung yang berbentuk segi tiga	

Redaksi hadis yang menyatakan bahwa tidak boleh ada gamis dan sorban adalah:

كُفِّنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْـوَابٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ مِنْ كُرْسُفٍ لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَـةٌ. (رواه مسلم)

Rasulullah Saw., dikafani dengan tiga lapis kain putih yang dirajut, terbuat dari katun, tidak memakai gamis (berjahit) dan tidak pula sorban

Sementara lembaga pengurusan jenazah yang lain tidak ditemukan pertentangan yang merubah hukum atau bertentangan secara substansial.

3. Menyalatkan Jenazah

Dari deskripsi konsep shalat perspektif hadis dan perspektif lembaga pengurusan jenazah, dapat disimpulkan bahwa lembaga pengurusan jenazah telah melakukan penyalatan jenazah dengan merujuk

kepada hadis. Hal ini dibuktikan dengan dalil-dalil yang dipakai merupakan dalil yang sudah absah.

Sebagaimana telah dibahas di atas bahwa hadis mensyariatkan shalat jenazah itu dengan 4 takbir. Semua lembaga pengurusan jenazah juga memedomani hal yang sama yaitu dengan 4 takbir.

وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ. (رواه مالك)[16]

Dan Rasul Saw., bertakbir empat kali takbir.

D. Temuan dan Implikasi Hukum

Dari deskripsi dan analisis yang telah dilakukan di atas maka yang ditemukan ada dua pengelompokan, yaitu: (1) pertentangan yang substansial; (2) pertentangan yang tidak substansial. Adapun pengelompokan tersebut adalah sebagaimana berikut ini.

1. Pertentangan Tidak Substansial

Beberapa peralatan ada yang dimodifikasi menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Seperti sabun yang belum ada pada zaman Rasulullah Saw. Seperti sabun yang ada pada saat ini. Pandan juga dijadikan pengganti bidara karena di Indonesia tidak ada bidara, namun substansi dari kedua tanaman itu adalah sama yaitu berguna untuk mengharumkan jasad.

---

16 Malik Ibn Anas Ibn Malik Ibn ‘Amir al-Asbahi al-Madani (w. 179 H.), *Muwatta’ Malik* Jilid 1 (Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi, 1406 H./1985 M.), nomor hadis (15), h. 227.

Pertentangan lain yang tidak substansial adalah data lapangan dari lembaga pengurusan jenazah RSUD Ujung Berung. Lembaga ini tidak mengakhiri siraman terakhir dari memandikan jenazah itu dengan air yang bercampur dengan gerusan kapur barus. Tapi mereka hanya menyiram dengan air bersih. Adapun gerusan kapur barus dipakai dan ditaburkan pada kain kafan.

Perbedaan ini tidak berimplikasi pada hukum sah atau tidaknya ritual syariat. Karena pada hadis yang berbicara tentang data mengatakan "jadikan akhir dari siraman itu dengan kapur barus atau yang sejenisnya".

2. Pertentangan Substansial

Pertentangan yang substansial ditemukan dan hasil analisanya mengatakan bahwa pertentangannya adalah substansial. Butir ini ditemukan pada jenis kain yang digunakan pada kain kafan. Menurut perspektif hadis melarang penggunaan baju, gamis dan pakaian berjahit. Pernyataan termuat jelas pada hadis yang mengatakan "tidak boleh ada di dalamnya *qamis* (baju, gamis = yang berjahit) juga *'imamah* (sorban kehormatan)".

Sementara pada lembaga pengurusan jenazah pondok pesantren al-Ihsan membolehkan penggunaan kain yang berjahit yaitu gamis dan sorban yang dengan tegas dinyatakan di dalam hadis bahwa itu tidak dibolehkan.

E. Penutup

Hasil penelitian lapangan ini, jika dilihat kristalisasi, kulminasi dan intisarinya maka dapat dikemukakan beberapa butir yang merupakan jawaban dari rumusan masalah.

a. Pengurusan jenazah perspektif Nabi telah dijelaskan pada hadis-hadis beliau yang tersebar di kitab-kitab hadis. Perspektif hadis menyatakan bahwa pengurusan jenazah melalui empat langkah yaitu memandikan, mengkafani, menyolatkan dan menguburkan.
b. Pengurusan jenazah perspektif Lembaga Pengurusan Jenazah relatif sama dengan apa yang disyariatkan oleh agama. Ada beberapa dalil yang dipergunakan tidak ditemukan otentisitasnya, namun pada hadis lain yang otentisitasnya terungkap, menjadi penguat bagi dalil tersebut. Seperti menghadapkan ke kiblat jenazah yang baru saja meninggal dan belum dimandikan.
c. Ada temuan yang substansial dari cara mengkafani yang menjadi pegangan dari lembaga pengurusan jenazah Pondok Pesantren al-Ihsan, di mana tenaga ahlinya membolehkan menggunakan gamis dan sorban sebagai kain kafan. Gamis untuk menutup badan dan sorban untuk menutup kepala. Hal ini menjadi penemuan penting karena di dalam hadis dengan jelas hal tersebut tidak dibolehkan.

Implikasi dari penelitian ini adalah bahwa perlu sosialisai kembali terhadap batasan tata cara pengurusan jenazah perspektif hadis agar kekeliriuan yang bertentangan secara substantif tidak terjadi dalam pengurusan tersebut.

Saran dari penelitian ini adalah agar Lembaga Pengurusan Jenazah yang ada di Bandung Timur memverifikasi kembali tata cara pengurusan jenazah kepada sumber hukum Islam yang ada terutama hadis.

Daftar Pustaka

al-Albani, Muhammad Nasir. 1410 H. *Talkhis Ahkam al-Jana'iz.* Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.

Abu 'Isa. Muhammad Ibn 'Isa Ibn Surah Ibn Musa Ibn al-Dahhak al-Tirmizi, 1395 H./1975 M. *Sunan al-Tirmizi.* jilid 3. Mesir: al-Habli.

al-Albani, Muhammad Nasir. 1986. *Ahkam al-Jana'iz.* Beirut: al-Maktabah al-Islami.

al-Ja'fi, Muhammad Ibn 'Isma'il al-Bukhari. 1422 H. *al-Jami' al-Musnid al-Sahih.* Mansurah: Dar Tauq al-Najah.

A. Juraidi. 2010. *Petunjuk Merawat Jenazah dan Shalat Jenazah.* Tanggerang: Kalam Indonesia.

al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd. t.th. *al-Lu'lu' wa al-Marjan Fima ittafaqa 'Alaih al-Syaikhan.* Beirut: Dār al-Fikr,

Imam Suprayogo dan Tobroni. 2001. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

al-Madani Malik Ibn Anas Ibn Malik Ibn 'Amir al-Asbahi. 1406 H./ 1985 M. *Muwatta' Malik.* Jilid 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi.

Mulyana, Deddy. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya.* Cet IV. Bandung: Remaja Rosdakarya.

al-Nasa'i, Ahmad Ibn Syu'aib Abu 'Abd al-Rahman. 1406 H./1986 M. *al-Mujtaba min al-Sunan*. jilid 4. H{alb: Maktabah al-Matbu'ah al-Islamiyah.

al-Nawawi. *Riyad al-Salihin.* ditahkik oleh Mahir Yasin al-Fahl. CD ROOM: al-Maktabah al-Syamilah.

al-Naisaburi. t.th. Muslim Ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi. jilid 2. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turas al-'Arabi.

al-Sajastani . Sulaiman Ibn al-Asy'as Ibn Ishaq Ibn Basyir Ibn Syaddad Ibn 'Amru al-Azadi. t.th. *Sunan Abi Daud.* jilid 3. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah.

Subagyo, P. Joko. 1997. *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek* Cet II. Jakarta: Rineka Cipta.

al-Zakariya, Ahmad Ibn Fris Ibn. 1423 H./2002 M. *Mu'jam Maqayis al-Lugah.* Jilid 5. t.t: Ittihad al-Kitab al-'Arab.

INDEKS

A

Abdul Kodir, 32
Abdur-Raziq, 8, 182
Abu Dawud, 92, 118, 119, 121, 122, 127, 129, 130, 134, 137, 182
Abu Hurairah, 75, 91, 157
Abu Nu`aim, 3
Abu Zaid, 7, 11, 20, 30, 172
ahli teologi, 16
Ahlulbait, 50, 55, 56, 57, 64, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 88, 90, 182
Ahmad Qonit, 16
al-'aql, 37, 42, 182
al-'Aziz, 22
al-Albani, 118, 179
al-Asqalāni, 162
al-basyar,, 45
al-Ghazāli, 162
al-insân, 37, 41, 42, 45
al-kutub al-tis'ah, 64
Allah Swt, 152, 166
al-Manâr, 27
al-nafs, 37, 39, 42, 172
Al-Nasa'i, 119, 122, 125, 128, 130, 160, 173
al-Nawawi, 96, 137, 154, 156, 163, 180
al-qalb, 37, 39, 42, 182
al-Qur'an, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 36, 40, 42, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 63, 78, 81, 82, 84, 90, 91, 92, 132, 134, 143, 144, 145, 148, 158, 166
al-Rahman, 4, 13, 22, 180
al-rûh, 37, 42, 172
al-Suyuthi, 3, 13, 88, 96, 182
al-Syaibany, 44
al-Zarkasyi, 3, 4, 13
Amin Abdullah, 2, 172
Anton Athoillah, 49, 90
ayat, 8, 9, 10, 11

D

dha'if, 76, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 128, 132, 182
dilâlat al-nashsh, 144, 145
dlâbith, 58, 59

E

epistemologis, 19, 94, 97

F

Fath al-Bâri, 146, 150, 153, 158
Fazlur Rahman, 11, 16, 18, 38, 182

H

hadis, 1, 3, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 172
hasan, 59, 76, 99, 100, 101, 104, 132
Hassan Hanafi, 7, 11, 182
Hegel, 34
hermeneutik, 12
Hidayat, 17, 27, 30, 163

I

Ibn `Abbas, 3, 182
ijmali, 11

K

kecerdasan emosional, 41
kecerdasan intelektual, 41
khalifatullah, 21
Khulafa' al-Rasyidin, 82
Kuntowijoyo, 8, 13

L

Langgulung, 44, 48

M

M. Quraish Shihab, 33, 34, 39, 172
mā fī al-qur'ān, 2, 172
mā hawl al-qur'ān, 2, 172
marfu', 98, 103
matan hadis, 50, 57, 61, 70, 73, 74, 75, 77, 95, 99, 134
maudhu`i, 11
mauquf, 98, 103, 104
Metode, 11, 18, 19, 30, 180

Muhammad ‘Abduh, 8, 56, 172
Muhammad Arkoun, 7, 12, 172
Mujiyo Nurkholis, 84, 131
Mukti Ali, 2, 182
muqaran, 11, 172
muqaranah, 111, 115, 119, 122
Musthalahal-Hadits, 92, 97
mutakallimûn, 16, 17
mutasannin, 93, 94
mutashawwifûn, 16, 172
mutasyayyi, 93, 94
mutawatir, 84, 99, 104, 135, 136, 137, 161, 172

Q

qath`iyy al-dilâlah, 132, 133, 134, 135, 172
qira’at, 2

R

Rasulullah Saw, 136, 141, 143, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 169, 170, 175, 176, 177
râwî), 55, 58, 59
Reza Pahlevi, 110, 165
rijal al-hadits, 76, 95
Rosihon Anwar, 1

S

sahabat, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 61, 70, 72, 74, 75, 81, 82, 86, 87, 91, 98, 101, 103, 104, 106, 119, 151, 157
sahih, 59, 68, 69, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 112, 113, 116, 118, 119, 127
sanad, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 80, 91, 92, 95, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 129, 132, 134, 172
semantik, 12, 29
Shahîh al-Bukhâri, 146, 149, 150
Sunnah, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 64, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 91, 97, 98, 103, 108, 136, 173
Sunni, 50, 55, 59, 73, 74, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 173

syâdz, 59
Syahrur, 163
syarah hadis, 60, 146
Syiah, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 173
Syuhudi,, 163

T

ta'dîb, 36, 37, 38, 39, 40
ta'lîm, 36, 37, 38, 39, 40
ta<u>h</u>kīm, 111, 115
ta<u>h</u>līl, 111
tahlili, 11, 173
takhrij, 50, 60, 61, 65, 89, 112, 113, 151, 173
tarbiyah, 36, 37, 38, 39, 40, 173
tarjī<u>h</u>, 111, 115
tash<u>h</u>ī<u>h</u>, 111, 118
Teori, 11, 34, 42, 47, 48, 180
teori TMT2, 111
tsaqalain, 50, 56, 73, 80, 90, 91, 173
Tuhan, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 28, 29, 30, 40, 45, 163

U

UIN Bandung, 1, 2, 4, 6, 12

W

wâdhi<u>h</u> al-dilâlah, 133, 138, 142
WMI, 1, 173
Wujuh al-Dilālah, 138

Z

zhanniyy al-wurûd, 132, 133, 134, 137